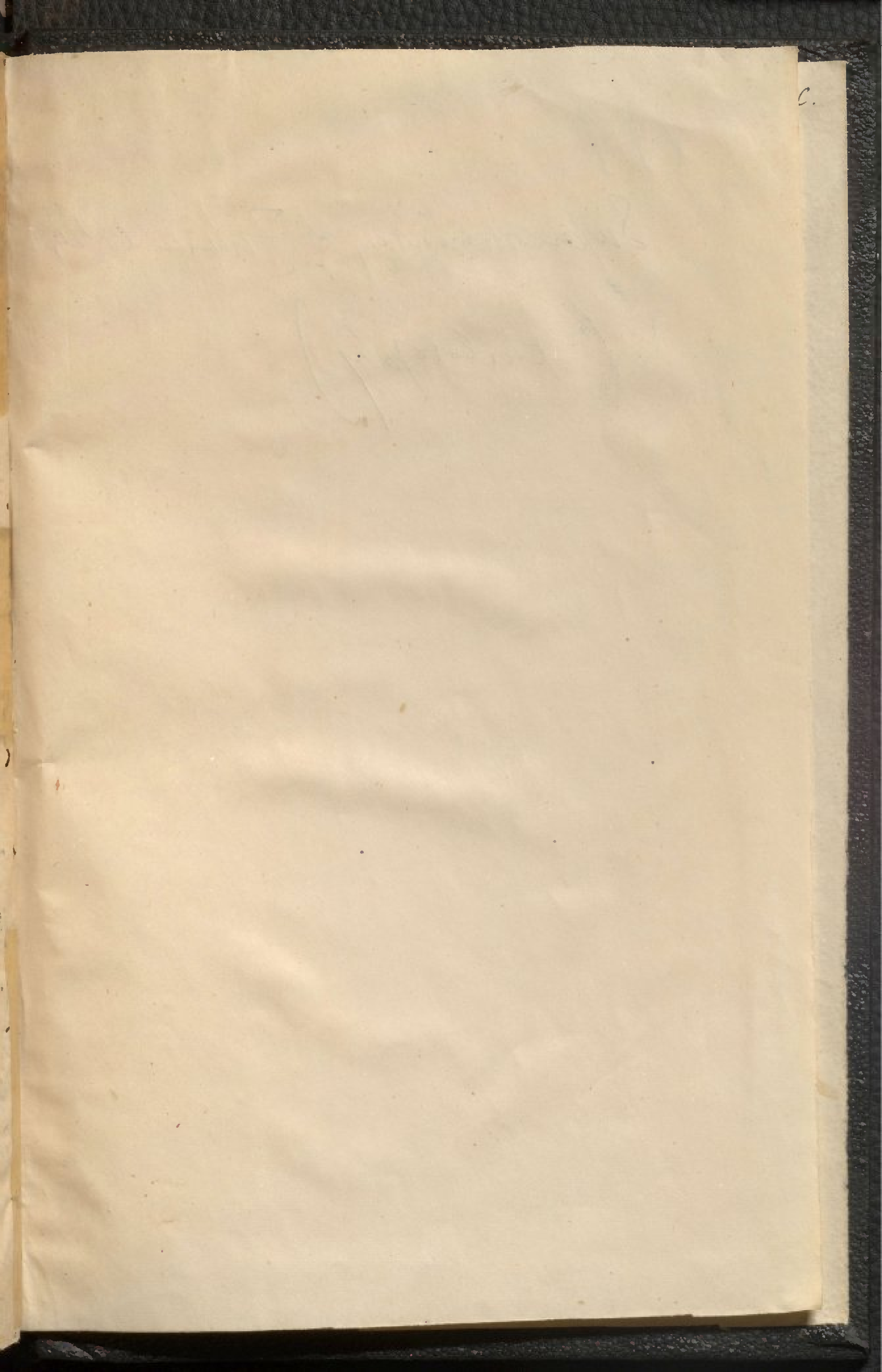


199

Supercommentary of Tahrir'l-lats

(philosophy).



[illegible]

Lucknow,
16. XI. 26.
W. I.

يا فتاح

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد لاهله والصلوة على صاحبها اللهم صل عليه وآله وسلم تسليما كثيرا كان
المراد بالعلم التجدد آه اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية
وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان ذلك بالذات
كما في اجزاء الزمان او بواسطته كما في الزمانيات وبعدية ذاتية وهي التي
يمتنع بها وجود البعد بدون القبل سواء كان معه او لا كالمجردات و
غيرها بالنسبة الى الباري تعالى عز شانه والظاهر ان مراد المحشي من البعدية
البعدية الذاتية فيكون حاصل قوله بتحقق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم

الذي

2

الذي [...] الموصوف بالذات وهو منحصر في العلم الحصولي لانه صفة منضمة فهو
زع لتحقق الموصوف ومتأخر عنه بالذات واما اذا اريد البعدية الزمانية
يكون الحاصل علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اي تحقق
مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان يتحقق ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي
الحادث اذ القديم بقدمه مجامع لكل شي واما العلم الحضوري وان كان بعض
افراده يتحقق فيه البعدية كالعلم المتعلق بالصورة العلمية لكن جميع افرا[ده]
ليس كذلك كما في علمنا بانفسنا فان مصداق العلم والعالم فيه واحد ليس بينهما تغاير
فقط حتى يتحقق البعدية بينهما كما سيظهر والدليل على ارادة البعدية الذاتية
قوله كان فان البعدية الزمانية ظاهرة من التجدد والحصول صفة فلو اريد
البعدية الذاتية لم يأت لفظ كان وقوله في الحاشية حيث قال لا يجدي
تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان الحادث اعم من الحصولي فيلزم
التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
وقع صفة لقوله والعلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف
للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرة للتخصيص واوصافها

مخصصة لها انتهى اللهم الا ان يقال لاصطلاح البعدية الزمانية بانه لم يرد بالعلم

المتجدد الحادث فقط بل الحصولي الحادث فليس التخصيص اذن الا تخصيص

واحد وهو تخصيص العلم بالمتجدد والمراد بالمساوات الصدق الكلي من جانب

الصفة على طريق عموم المجاز فهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا اريد الحادث فقط

ومرادهم من كون صفات المعارف للتوضيح انه يحدث من الصفة وضوح

زائد على ما كان للموصوف قبلها وان حصل من المجموع ولا شك في حصول هذا

التوضيح فاندفع ما قيل انه على هذا التقدير لا يحصل الوضوح او يقال لتحقيق

المساواة ان المراد من قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي لو امكن فيه

الحضور لا يكفي وما هو الا الحصولي الحادث اذ القديم لا يصدق عليه انه

لو امكن فيه الحضور لا يكفي لان الحضور عند المدرك يكفي والحضور عند الى نسبته

لا يتصور ههنا لبراءة العقول عنهما وايضا يناسب البعدية الذاتية قوله الاتي

وليس هو الا العلم الحصولي كيف ولو كان مقيدا بالحادث لصرح هذا التقييد ايضا

فان القيدين اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اتيانهما الا ان

يقال اللام للعهد الخارجي فيكون اشارة الى الحادث وايضا يلائم البعدية

الذاتية

الذاتية الدليل الذي اورده صاحب الرسالة بقوله اذ المتصور حصول صورة
الشيء في العقل فان الحصول يعم القديم والحادث فلو لم يعم المدعى لم يتم
التقريب الا ان يحمل الحصول على الحدوث او يقال ان العقل جوهر مجرد متعلق
بالبدن فلا يشمل الحصول القديم وايضا يوافق البعدية الذاتية قوله
والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة لانه لو كان مقصوده اخراج الحصولي
القديم لصرح كما صرح اخراج الحضوري الا ان يقال انما اكتفى بالحضوري في
الاخراج دون الحصولي القديم احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة او
قادة فان قلت اذا حمل كلام صاحب الرسالة على البعدية الذاتية يكون مخالفا
للجمهور لانهم خصصوا التصور والتصديق بالحادث قلت لا مشاحة فيه فان
اتباع الجمهور ههنا ليس بواجب اذ الحق ان القديم ايضا ينقسم الى التصور
والتصديق اعترض جدي واستاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال
الملة والدين قدس سره بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد
لعدمها في الحصول القديم ولا بد من اخراجه حتى يصح التقسيم اقول حاصله
انه ان اراد المحشي بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي

أستاذ ام

القديم بعد مباينته فلا بد في قوله وهو ليس الا العلم الحصولي من قيد يخرج الحصولي القديم

حتى يصلح به التقسيم التقسيم على هذا التقدير انما هو للحصولي الحادث لا للمطلق فلا يرد

ما قيل انه لما لم يشتمل الحصولي القديم فهو خارج عنه فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه

اذ اخراج الخارج غير معقول ثم قال ذلك المحقق وان اريد البعدية الذاتية فهو

غير جامع وان صار اعم لكن مع شموله للحصولي القديم ف والقسمة باق بحاله فلا مخلص

عن التخصيص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولي

اي القديم انتهى اقول لا نسلم ان ف والقسمة باق اذ القسمة ههنا باعتبار التصور

والتصديق دون البديهية والنظرية والتصور والتصديق كما يكونان في الحصولي الحادث يكونان في

الحصولي القديم ايض كما هو التحقيق فلا يلزم التخصيص مرتين نعم له حاجة عند الانقسام

الى البديهية والنظرية لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون القديم

لكن على هذا لا باس بالتخصيص مرتين اذ امتناعه انما هو لغير الضرورة لا مطلقا

وينبغي ان يعلم ان حمل البعدية على البعدية الزمانية ايض صحيح وهو يطابق

كلام المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية حيث قال بعد نقل كلام المص اولا

الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور ~~التصور~~ والتصديق اولية

التخصيص

التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان الكلام هناك في انه لا
لتخصيص الا ان يقال انه بنى كلامه في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور من
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واما ههنا فمبني على ما هو التحقيق من ان التقسيم
ايض يكون تصورا او تصديقا ثم ههنا كلام في العبارة وهو ان المص عرف
العلم والمتجدد وجعل المتجدد صفة له والمحشي نكر العلم وجعل المتجدد بمعنى الجملة
التي هي في حكم النكرة صفة له فتفسير المحشي غير مطابق للمفسر اذ الموصوف و الصفة
في المتن معرفتان احدهما موضحة للاخرى وفي تفسير المحشي نكرتان احدهما مخصصة
للاخرى ولا بد ان يكون بين المفسر والمفسر تطابقا اجيب عنه بان اللام
في العلم ليس للجنس و الاستغراق لانه اذن يكون الصفة اخص من الموصوف و
لا للعهد الخارجي ليكون اشارة الى الحصولي الحادث اذ لا بد فيه من ذكر
المعهود صريحا او كناية وههنا ليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في
حكم النكرة وتعريف الصفة انما هو للمحافظة على التشاكل الصوري فيكونان
في المتن الموصوف والصفة في المعنى نكرتان فتامل بقي البحث في الموصوف
الظاهر ان المراد منه هو العالم دون المعلوم اذ العلم من الصفات الحقيقية

على ان المراد من المعلوم ان كان المعلوم بالعرض وهو المعلوم الخارجي فليس كل فرد من افراد الحصولي يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي لان علم الواجب جل شانه على راي الشيخين وعلم المعقول حصولي مع ان كل فرد منه لا يتحقق بعد تحقق المعلوم الخارجي بل العلم مقدم عليه واما علم الممكنات الآخر فلان المعلوم الخارجي فليس معلوما له حقيقة والالام تحقق العلم بدونه مع انه ليس كذلك فتحقق كل فرد منه بعده معلوم الانتفاء بالبديهة وان اريد المعلوم بالذات وهو الماهية من حيث هي هي فهي وان كانت في بعض ملاحظات العقل مقدمة على الفرد لكن تحققها ليس مقدما على تحققه بل عين تحققها فكيف يصح القول بان تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فان قلت ان للمعلوم وجودان وجود اصلي وهو مرتبة العلم ووجود ظلي مقدم عليه قلت يا باه كلام المحشي فيما بعد والعلم الحضوري وان كان بعض افراده آه اذ ليس في فرد من افراد الحضوري تغاير بين العلم والمعلوم من وجه عند المحشي حتى يتحقق البعدية بينهما وان كانت كالعلم المتعلق آه فان قيل ان العلم المتجرد بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية ايضا اذ كل فرد من افراده يتحقق بعد تحقق الموصوف

قوله ذاتية

ص ۱۲

مع انه علم حضوري فلا بد لاخراجه من تخصيص آخر حتى يتعين الحصولي للمورد
التقسيم لا يقال ان المراد بكون كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ان يكون نحو الانكشاف
فيه ملزوما للتأخر وهذا لا يتحقق الا في الحصولي لان نحو الانكشاف فيه الحصول و
هو صفة منضمة لا يتحقق بدون تحقق المنضم اليه ما حصل فيه ولا يتحقق في العلم
المتعلق بالصورة العلمية فان نحو الانكشاف فيه الحضور وليس ملزوما للتأخر
لانه لو كان كذلك لزم ان يكون العلم في علمنا بانفسنا ايضا متأخرا عن تحقق
العالم وليس كذلك كما يجيء قبيل على ان الحصول لا يستلزم البعدية الزمانية لتخلفها
في الحصولي القديم فعلى تقدير ارادتها لا يتأتى هذا الجواب ويمكن الجواب
عن اصل الاعضال على طبق مذهب المحشي القائل بآلية الادراكية بان
المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي المتجدد والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس علما
كليا بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بمفهوم الصورة العلمية فهو حصولي لا حضوري
فلا يرد ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية والعلم المتعلق بها عينها بناء على اتحاد
العلم والمعلوم فمتى لم يكن العلم المتعلق بها كليا لا يكون العلم الحصولي ايضا كليا والا لم
يبق الاتحاد لانا لا نسلم ان العلم الحصولي هو الصورة العلمية ليرد ما اورد بل هو عبارة

عن الحالية الادراكية والصورة انما تكون منشأ للانكشاف بواسطة الحالية
بهذه الحالية كما بين في موضعه وهذه الحالية منقسمة الى التصور والتصديق
ولا ريب في انها حقيقة كلية من مقولة الكيف وتحتها انواع شتى متباينة
ولا يرد الاعتراض بالعلم الحضوري المتعلق بالحالية الادراكية بان هذا
العلم متحد معها فاذا كانت كلية كان هذا العلم ايضا كليا لاتحاد العلم و
المعلوم لان المراد من المعلوم في مسئلة الاتحاد الصورة لا الحالة ولا يجاب
عنه كما اجاب عمي قدوة المحققين المتأخرين بان المشهور ان العلم بصفات
النفس حضوري والصورة العلمية منها فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم المتعلم
ان هذا الحضوري خارج عن المقسم لانه لم يتعين الحصولي لمورد القسمة بعد
بالدليل فما لم يثبت هذا الكيف يعلم بالنظر الى الشهرة ان هذا العلم خارج عن المقسم
قوله فيه اشارة آه لان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة والسالبة تصدق
مع وجود الموضوع وبدونه فيحتمل ان لا يوجد الحضور الذي هو الموضوع
او يوجد ولكن لا يثبت له الكفاية التي هي المحمول كما لا يخفى لا يقال ان المثال
غير مطابق للممثل له اذ المتبادر من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد

الحضور

الحضور حضور المدرك عند المدرك فالمراد دفع لقول المحشي يه ان المدرك
في العلم الحصولي آه ان المدرك فيه قد يكون حاضرا عند المدرك كالمبصر مع انه
حاضر عند الحاشية لا المدرك لانا نقول ان المتبادر وان كان هذا لكن المراد
هنا مطلق الحضور لانه لو كان المراد الحضور عند المدرك فهو خلاف الواقع اذ
الحضور عند المدرك كاف للانكشاف ولو اريد الحضور عند الحاشية لم يصح تمثيل
المنفي بعلم الواجب والمجردات لبراءتها عن الحواس وفي المبصر يوجد الحضور بالنسبة
الى الثاني وان لم يوجد بالنسبة الى الاول فالتمثيل مطابق للممثل له الذي هو
مطلق الحضور والى هذا اشار في حاشيته بقوله ولا يخفى ان حضور المبصر وغيره
من المحسوسات بالنسبة الى الحاشية التي تدركها لا بالنسبة الى المدرك
فالمراد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان
بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاشية ولا يلزم من تعميم الحضور آه
تعميم الغائب في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا آه انتهى
فقوله لا يخفى آه سؤال وقولنا المراد آه جواب قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور آه تعميم
الغائب آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا عمم الحضور يجب ان يعمم الغائب

لانه مقابله فيلزم ان يكون علم الصورة الغائبة من الحاشية فقط كالصورة

العلمية ايضا لحصول الصورة مع انه ليس كذلك وتقرير الدفع انه لا يجب التعميم في الغائب

لان التعميم في الحضور للضرورة كما عرفت ولا ضرورة في تعميم الغائب فالمراد من الغائب

ما يكون غائبا عن المدرك سواء كان غائبا عن الحاشية او لا لكن تبقى هاهنا شيء

وهو انه لا يحتاج الى العذر المذكور فان الذي يلزم تخصيص الغائب بالذي

يغيب عن الحاشية والنفس بقرينة المقابلة لا تعميمه فالابصار علم حصولي اه

حاصله انه اذا ثبت ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لكن لا يكفي

يكون العلم الحاصل بالبصر علما حصوليا فان في هذا العلم وان كان حضوره عند

الحاشية لكن لا يكفي لانه لو كفى يكون الحاشية مدركة وهو خلاف ما تقرر في

موضعه فبطل قول صاحب الاشراق بان حضور المبصر كاف قال بعض الا

فاضل انه يجوز ان يكون المبصر بسبب الالات حاضرا عند النفس فيكون

علم المبصر علما حضوريا لا حصوليا واعترض عليه بان هذا الحضور ليس الا الحضور الخارجي

فلو كان كافيا يزول العلم بانتفائه مع انا نعلم قطعا ان علمنا لا يتغير با

نتفاء الحضور الخارجي لا يخفى عليك ان الحضور الخارجي وان كان يزول

لكنه يجوز

لكنه يجوز ان يحصل للمبصر وجودٌ في عالم المثال كما هو مذهب صاحب الاشراق

وبذلك لا يتغير العلم واستدلّ في حكمة الاشراق على وجود عالم المثال بانا تدرك

الصورة الخيالية الكبيرة وهي ليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة

وليست موجودة في الاعيان والا لرآها كل احد وليست في الاذهان و

الحواس لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في العقول لكونها صورا جسمانية

لا عقلية فهي موجودةٌ في عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق التام

وهو الذي يُسمّى بعالم المثال فهو عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً

مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا وليس بجسم مركب مادي

ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين الشيئين وكلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون

غيرهما بل له جهتان يشبه بكلٍّ منهما ما يناسب عالمه وما قال رئيس العلماء

المتبحرين من ان وجود المبصر غير كافٍ في الابصار والا لكان مدركاً

قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو العلم وهذا الزائد اما حصول شيء

او اضافة الى المبصر وعلى كل تقدير فالمبصر نفسه ليس منشأ الانكشاف

كما هو شان الحضوري فمندفع لانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافية للانكشاف

ولا داخلا فيه بل يقرّبه على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب

الحق ينبغي ان يكون آه حاصله ان مورد القسمة ينبغي ان يكون العلم الكاسب

والمكتسب لان وجه ايراد القسمة في اوايل الكتب المنطق بيان الحاجة اليه

وهو لا يثبت الا ببيان انقسام العلم الى الضروري والكسبي وفي انتاج الكسبي

بوقوع الخطاء فيه الى قانون عاصم عنه وهو المنطق والمنقسم اليهما هو

الكاسب والمكتسب وما هو الا الحصولي الحادث لا القديم والحضوري اذ من

المعلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهية والنظرية فان قلت لم لا يجوز

ان يكون بينهما مطلق المنافات كما في الوجوب والامكان والامتناع قلت هذا

قياس مع الفارق كيف وتخلل الواسطة وعدم كونها وجوديا وعدم صلوح احدهما

للآخر بالنظر الى نفس ذاته وعدم استلزام احدهما للآخر يقتضي عدم التقابل

المصطلح بينهما وهاهنا ليس كذلك بل يمكن تحقق احدى الاقسام الاربعة المشهورة بينهما

له وهي الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة واحد لا بشهور

هاهنا تقابل بالايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبديهية والنظرية

ليستا على هذه المثابة كيف وهما مرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا و

كذا التضايف

كذا التضايف لان تعقل احدهما لا يستلزم تعقل الآخر يكون بينهما تقابل
التضاد وهو اذا فسر البديهية بما يحصل باحد الطرق الخمس المشهور من
الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات او
التقابل العدم والملكة اذا فسرت بما لا يحصل بالنظر لكن يكون من شانه
ان يحصل بالنظر ومن شروط التضاد امكان التوارد من الجانبين
على محل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود فقط والحضوري
القديم لا يتصفان بالنظرية اذ الحصول بالنظر يقتضي الحدوث لانه
يترتب على الفكر الذي هو حركة اختيارية ويستوجب الحصول والالتفات
والاول ينافي القدم والثاني الحضور واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا
بالبديهية لان التضاد فيهما يستلزم التضاد فيهما النظرية وفيه ان تقابل
العدم بالملكة اعم من ان يكون بالجنس او الشخص او النوع فلم لا يجوز ان
يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه بالنظرية جنسا للحضوري
والقديم ويكونان بجنسه صالحين للنظرية اجاب عنه بعض الاعاظم
دام الله ظله بان صلوح الجنس او النوع للملكة المعتبر في التقابل صلوح

النوع او الجنس الموجودين في ضمن الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الا

تصاف في ضمن شخص آخر الا ترى ان الحجر لا يتصف بالسكون الارادي

وان امكن اتصاف الجسم الذي هو جنسه بالحركة في ضمن الحيوان وكذا المفارقات

لا تتصف بالسكون وان امكن تحقق اتصاف الجوهر الموجود في ضمن الجسم

بل الذي لا بد في هذه المقابلة من استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم

بالملكة سواء كان هذا الاستعداد الذي بالذات له او لنوعه بالذات

لا انه يتحقق فيه النوع او الجنس بالذات اوله بالعرض يتحقق الجنس فيه وههنا القديم

لا يصلح للاتصاف بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد لنوعه ولا جنسه

وانسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث من العلم

فلا يتصف به نوعه او جنسه الا باتصاف به بان يكون اتصافه بغيرها اتصافا فيهما

فان نفسهما ليس فيهما صلوح واستعداد بالذات فالجسم الشك انتهى و

هكذا القول في المضور لان التوقف من الاعراض الاولية للحادث الحقيقي على

ما هو العلم الحصولي المراد منه اما الحصولي الحادث بان يحمل اللام

العهد الخارجي وهذا على تقدير البعدية الزمانية واما الحصولي المطلق

على القديم

على تقدير النفرقة الذاتية فيكون التقريب بحسب التزام الخاص العام اذ لا دليل
يستدعي التخصيص بالحصول الحادث وهو يستلزم الحصول المطلق ولا بأس في ان
يثبت امر زائد على المدعي ايضاً   واعلم انه في الحاشية المعني الاول علم با
لمعني المصدري وزنك في علم بمعني ما به الانكشاف واطلاق علم الحصولي على
هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعني المصدري وما به الانكشاف
انتهى فان قيل المذكور انفا في الشرح الصورة الحاصلة وهي ليست معني مصدريا
قلنا ان المراد من الاول الاول بحسب المرتبة والتحقق وبالثاني ما هو
خلافه فالحاصل ان الصورة الحاصلة هي الاثر المترتب على حصول الصورة
ويتحقق بعده اذ المشتق يترتب على المصدر ويتحقق بعده فلا يتوهم ما
توهم من ان هذه الحاشية على الحاشية الجلالية كتبت الكاتب في هذا الموضع
لاحتياج الماله او وقعت سهوا من قلم الناسخ قوله فيها والثاني علم بمعني ما به
الانكشاف فان قلت لم لا يكون الحصول منشأ للانكشاف قلت ان الحصول
امر انتزاعي ونعلم بالضرورة ان الصورة اذا حصلت تنكشف والصورة
ولا يتوقف الانكشاف على انتزاعنا مفهوم الحصول قوله فيها لاطلاق الخ

حاصله ان الحصولي لما كان فرد العلم المطلق فهو ايضا يطلق على معنيين كاطلاق
المطلق عليهما لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني وهو فرد من مطلق
الوجود الذي هو نوع لافراده وافراده سواء كانت اولية او ثانوية لا يكون
الا حصصا حاصلة من التقييدات والاضافات متحدة الحقائق كما تقرر في موضعه
فلو كان التصور والتصديق فردين للحصول لزم ان يكون بينهما اتحاد بحسب الحقيقة
مع انهما حقيقتان مختلفتان بالذات قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف
لاثبات حصصه افراد الوجود بالمعنى المصدري ان الوجود بالمعنى المصدري
ان الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني المصدرية لا يتخصص الا
بالاضافات والتقييدات فحقيقة ليست الا مفهومه حقائق افراده ليست
الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة
عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا
والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى حاصل
الشق الثاني ظاهر وحاصل الشق الاول كما قال رئيس العلماء المحققين
ان مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة يكون مفهوم الوجود

الخارجي

10

الخارجي عارضا لحقيقة ايض فتلك الحقيقة يكون موجودة في الخارج فان
عروض مبدا الاشتقاق بشي يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود
المصدري سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور
ان يكون موجودة في الخارج كيف والحقيقة المصدرية تنقبض عن ان
يكون موجودة فيه اعترض عليه بان كون الوجود المصدري مطلقا
من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقايق منها ففي حيز المنع
اقول ليس المحقق غافلا عن هذا الاعتراض كما يفهم من كلامه اللاحق
لذلك الكلام وهو ان المدعي بديهي وهذا البيان تنبيه والا فلا يخفى
ما فيه اشارة الي الاعتراض المذكور فتامل ان للحصة عندهم معنيان
الاول الكلي مع التقيد وبان يكون التقييد داخلا في الملحوظ والقيد خارجا
عنه وهذا هو المتعارف والثاني هو المعني للشخص ان يكون التقييد في
اللحاظ فقط دون الملحوظ والكلي انما يكون نوعا بالنسبة الي حصصه بـ
المعني الثاني فيجوز ان يكون التصور عبارة عن حصول الصورة بان
يكون التقييد داخلا في الملحوظ وكذا الحال في التصديق فلم يلزم الاتحاد

بينهما اقول هذا الكلام وان كان اوفق بالكلام المحشي ره لكنه ليس بمفيد للقايل بكون حصول الصورة مقسما لانه يلزم ح ان يكون التصور والتصديق فردين اعتباريين لمطلق العلم اذ الحصة بهذا المعنى فرد اعتباري لان التقييد الذي هو نسبة معتبرة فيها والنسبة من الامور الاعتبارية واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل مع ان التصور والتصديق فردان حقيقيان لمطلق العلم قال في الحاشية لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا ساير المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد الجزئية كوجود زيد اولا كالوجود الخارجي والذهني فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من الوجودين والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق مع الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانه نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى مابه الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي

انتهى قال جدي في رسالته في استناده على كمال المحققين بقائلين الى يقول ان الوجود
بمعنى ما به الموجود فيه عبارة اما عن الواجب جل ذكره كما زعم المحشيه في موضع
آخر فلا يصح استناد هذه اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما
عن الماهيات نفسها كما قد قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاحتياج
فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك
ايضا بطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما تقرر في مدارك
الحكماء بل جمهور المتكلمين ايضا ما عدا هم في الاشتراك المعنوي وبالجملة
الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين باشتراك الوجود معنى
فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات
اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا فيما نحن فيه ثم بل هي كلوازم
تتكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم
المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض
تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف
في عروض المشخصات انتهى واعترض على الجواب الاصوب بان الوجود التي هي

والخارجي ليسا بصنفين للمطلق بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما عرفت انتهى

المحقق

الا ان يقال ان كلام المحشي مبني على انه لم يقم دليل قوي على حصيصة الوجود الخارجي

والذهني للمطلق فلم لا يجوز ان يكونا صنفين ويكون تلك اللوازم كل دوازم الصنف

ويمكن ان يقال المحشي اراد بما به الموجودية الواجب في امتناع استناد اللوازم

المختلفة انما هو اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم

انما هو باختلاف الملزومات ولو بالاعتبار لا يقال فعلى هذا يصح استنادها الى

الوجود بالمعنى المصدري ايضاً لتحقق التغاير باعتبار الجهات فما وجه اعراض

المحشي عن هذا الاحتمال لانا نقول انما اعرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس

الامر الى الوجود الحقيقي دون الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما

يشهد به الضرورة الا ان الجواب لا يتاتى به قيل اراد المحشي بما به الموجودية

الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها

في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في الخارج وهما مختلفان

بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى اعترض عليه بانا

اذا تصورنا شيئاً وجوده الخارجي المنضم معه فحصل ذلك الشيء في

الذهن

12

الذهن كما هو المقرر عندهم فافهم ان يكون هذا الوجود منضما مع الشيء في الذهن
وهو بعينه الوجود الذهني لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين
في ظرف واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال
فتامل فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة يعني ان تخصيص العلم
بالحادث ثم بالحصولي تخصيص بمرتين من غير ضرورة لان فقط لفظ العلم
شامل لكلا الامرين فلا يتوهم ان الضرورة موجودة اذ تقسيم العلم
الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي او
النظري مقتض للتخصيص بالحادث فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم
لانه اذا كان علم الواجب تعالى للممكنات علما حضوريا وفيه يكون العلم
عين المعلوم يلزم ان لا يكون للواجب عز شانه علم قبل وجود المعلوم
لان انتفاء واحد المعنيين يوجب انتفاء العين الاخر مع ان علمه تعالى
علم فعلي ليس موقوفا على وجود المعلوم في الحاشية هذه الاستحالة واردة
على تقدير حدوث الزمان وانتهائه من جانب الماضي كما هو مذهب
القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدم الزمان وعدم

انتهائيه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم
الزماني عندهم غائب عن زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما
محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجودة
في موضعه وزمانه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنها انتهى قوله فيها
هذه الاستحالة اي عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان
الاخيرتان فتردان على كل تقدير كما ستعرف قوله فيها واردة على تقدير
حدوث الزمان لان الاشياء عندهم كانت اولا معدومة محضة ثم
اوجدها الله تعالى فقبل الايجاد يكون عالما بها البتة لان هذا النظام
البديع ينادي باعلى نداء على ان موجده علمه اولا ثم اوجده ثانيا
فاذا كان العلم عين المعلوم يلزم عند انعدام المعلوم انعدام العلم البتة
وهو مع قوله فيها غير واردة قيل ان الاشكال غير ساقط على هذا
الراي ايضا لان علم الله تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء
العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجودها الى جهة
الممكنة فيكون علمه تعالى انفعاليا ولا يكون الباري عز وجل

خالق

خالفا بالارادة والعناية لاقتضائها سبقة العلم واي استحالة

انشنع من هذه الاستحالات انتهي الاان يقال ان مراد المحشي شع من القبلية

القبلية في الخارج لا القبلية في اعتبار العقل ولا يلزم علي القول بقدم

العالم تخلف العلم عنه تعالي في الخارج كما يلزم علي القول بحدوثه فا

لتخلف باعتبار العقل لا يضره واستكماله بالغير آه لان علمه لما كان

عين المعلوم اي الماهيات الممكنات المغايرة له تعالي فاحتاج

في علمه الذي هو من جملة الكمالات اليا لغير اي الممكنات وتحتاج

الواجب الي الغير مح ويلزم زيادة صفة العلم عليه ايض لان العلم

اذا كان نفس وجود المعلوم وهو مغاير للواجب فالعلم الذي هو صفته

ايض يكون مغايرا له فكيف يكون عينه بل زائدا عليه مع انه تقرر

في موضعه ان صفات الواجب عين اسمه عينه والتحقيق آه هذا

تمهيد للجواب فهو امر اضافي انتزاعي آه لا يصلح للعينية لا با

لعالم ولا بالمعلوم فهو نفس المعني الثالث آه لان كلما يكون حاضرا

عند المدرك الممكن اعم من ان يكون صورة او غيرها فهو منشا

للانكشاف بخلاف علم الباري عز شانه فانه وان كان المعنى الثاني
فيه عينا للمعنى الثالث في بعض المواضع كما في علمه بذاته لكنه ليس عينا
في علمه بالممكنات اذ في هذه الصورة المنشأ للانكشاف ذاته والحاضر
عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثاني عينا للعلم بالمعنى الثالث
في الواجب مطلقا   واما الثالث بخلاف المعنى الثاني فانه قد يكون
في العلم الحضوري غير المعلوم كما في علمه تعالى بغيره في الحاشية الفرق
بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في علم الحصولي
ان في الاول اتحاد محض وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري كما يجي
بيانه انشاء الله تعالى مع انتهى وحاصل ما سيجي ان في العلم الحضوري
وان كان يتحقق في الظاهر ايضا تغاير بين العلم والمعلوم من جهة
الحيثية لكن هذا التغاير انما هو بعد تحققهما وليس كلامنا فيه اذ كلامنا
في المصداق ومصداقهما في الحضوري واحد ليس التغاير بينهما بوجه
من الوجوه بخلاف العلم الحصولي فانه من حيث القيام علم ومن حيث
هو هو معلوم   عين المعلوم في الحاشية ولا يجوز تفسير العلم الحضوري

بعين

بعينها وجود الشخص المعلوم لان العلم الحضوري ليس عين وجود
الشخص المعلوم بل عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود
الشخص المعلوم انتهى حاصله ان العلم الحضوري ليس عين وجود الشخص
المعلوم لان العلم عبارة عن حضور الصورة عند المدرك فهو لا يكون
الا عين الصورة التي للشخص المعلوم القائمة به يعني قيامها في الذهن
ليس مغائرا لقيامه فيه لا يقال فما وجه تسمية الصورة المذكورة
الحاصلة في الذهن بالصورة الخارجية لانا نقول ان لها من حيث
القيام بوجود يخذ وحدة والوجود الخارجي في ترتب الاثار وههنا اعتراض
قوي اورده ابونا واستاذنا جامع العلوم قدس سره في حاشيته
على الحاشية الجلالية ان شئت فارجع اليها وقد تحقق هذا
جواب حاصله ان ما هو عين الواجب هو المعنى الثاني وما هو
عين المعلوم هو المعنى الثالث فلا يلزم من انتفاء العلم الذي هو
عين المعلوم انتفاء العلم من الواجب مطلقا ولا استكماله في صفة ولا تغير
اذ صفة الواجب العلم بالمعنى الثاني لا الثالث ولا زيادة صفة العلم.

عليه لان العلم الذي هو عينه وصفته هو المعني الثاني لا الثالث
هو مبدء الخ دفع استبعادين الاول ان الواجب واحد فكيف يكون
منشاء الانكشاف الكثير والثاني انه كيف يكون الاشياء معلومة له تعالى
حين كون الاشياء معدومة لاستحالة وجود العلم بدون المعلوم و
الدفع ان الواجب كالصورة العلمية الخ ويرد عليه انه كيف يكون ذات
الواجب منشاء الانكشاف الاشياء مع انه مباين لها والقياس على الصورة
العلمية المتعلقة لجميع الاشياء قياس مع الفارق لان الصورة و
ان كانت غير الاشياء الا انها منتزعة عنها بخلاف الواجب تعالى
لا يقال يجوز ان يكون فيه وفيها خصوصيات بسببها يكون مبدء الانكشاف
الاشياء لانا نقول مالم تميز الخصوصيات لم يحصل التمايز والانكشاف
لان الخصوصيات ليست واسطة الا في الانكشاف الاشياء على سبيل
التفصيل والتمايز فمتي لم يكن بهذا المعلوم خصوصية غير الخصوصية الآخر
وي للعلوم الآخر لم يكن الخصوصيات واسطة في الانكشاف الاشياء
مع ان الخصوصيات ليست ممتازة كما لا يخفي قال في الحاشية وقد يعبر عنه

بالعلم

بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصورة التفصيلية وليس معنى
الاجمالي ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة
منحلة الي صور متعدده ولا ما يقال في غير ذلک يعني عدم تميز الشيء عند
العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ان يكون بينک وبين وبين مناظر لک
مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالک جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء
والي هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته
هو علمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الي
ذاته فهو الكل في حد ذاته انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على
ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن
ذلک علوا كبيرا انتهى وانما سمي هذا العلم الذي هو عين الواجب تعالى
علما حقيقيا لانه العلم حقيقة وبه ينكشف المعلوم واجماليا لانه حصل
من امر واحد هو ذات الباري جل شانه وخلافا للصور التفصيلية
لانه اذا كان الواجب خلافا للصور التفصيلية كان علمه الذي
هو عينه ايض خلافا لها قوله فيها وليس معنى الاجمال آه هذا دفع

توهم تقرير التوهم ان الاجمال لا يتصور ههنا لان الاجمال عندهم يطلق

على معنيين الاول عدم تميز الشيء عن جميع ما عداه وهو نقصان

فكيف يتصور في الواجب تعاليٰ او الثاني الصورة الواحدة المنحلة الى

صور متعددة وهو ايضا لا يتصور في الباري تعالى لان العلم الاجمالي

عينه وهو تعالى واحد بسيط لا تكثر فيه ينحل الى صور متعددة فيكون

العلم الذي هو عينه ايضا لا ينحل الى صور متعددة والدفع ان للاجمال

معنى ثالثا وهو الذي اشار بقوله بل معناه آه وهو المراد بالاجمال

في هذا المقام قوله فيها والى هذا اي الى العلم الاجمالي اشار الفارابي

كما سيتضح من وجه عدم الورود وان لم يكن مذهبه العلم الاجمالي

قوله فيها فلا يرد وجه الورود انه يفهم من قول الفارابي فهو الكل في

حد ذاته وتوحيد الكل بالنسبة الى ذاته تركب الواجب واتحاده بالممكنات

ويفهم من قوله علمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان

علمه الذي هو الكمال لانه يحتاج في علمه الى الممكنات اذ لو لم يكن محتاجا

اليها لما كان بعد ذاته بل كان معه ووجه عدم الورود وان المراد

قوله

16

بقوله فهو الكل في حد ذاته انه العلم بالكل فان نفس ذاته منشاء الانكشاف كانه الكل لا ان تركيبه منه والمراد من قوله يتحد الكل بالنسبة الي ذاته ان الكل متساو الاقدام في الحضور لا انه متحد معه في الحقيقة والمراد من علمه بالكل بعد ذاته العلم التفصيلي فالحاصل ان علمه التفصيلي للممكنات بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي وكذا كثرة علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته التي هي العلم الاجمالي قال بعض الاعاظم ان حمل كلام الفارابي علي هذا الوجه بعيد غاية البعد لان مذهبه معلوم وهو انه ذهب الي العلم الارتسام فعلمه بالممكنات هي الصورة القائمة بذاته تعالي فالصواب ح في تقرير كلام ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدا قادر ويلزم التكثر في ذاته تعالي فلدفع هذا الوهم بعلمه قال هذا الكلام والحاصل ان العلم لكونه صورا منضمة بعد ذاته البتة لان الصفة الانضمامية بعد الموصوف والكثرة التي في تلك الصور كثرة بعد ذاته فلا يوجب التكثر في ذاته تعالي وهو الكل يعني ان نسبة الكل اليه نسبة واحدة وهي نسبة المعلولية فلا يوجب تكثرها تكثرا في الذات فانها ليست معلولية من جهة الكثرة بل ان

اخذت جملة فهي واحدة بهذه الجهة وان اخذت عليحدة ففيها ترتيب على صدور الصور بواسطة بعضها لبعض انتهى قال في الحاشية الاخرى اعلم ان العلم التفصيلي للواجب عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضرة عنده تعالى ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من نقوش صور الكليات وثالثها المحو والاثبات في الشريعة وهي القوة الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية حاضرة عنده تعالى انتهى المرتبة الاولى للعلم التفصيلي القلم لانه اول المخلوقات ولهذه المرتبة تفضل بالنسبة الى العلم الاجمالي واجمالي بالنسبة الى المراتب الباقية وهكذا في الثلثة الاخر وانما سمي القوة الجسمانية كتاب المحو والاثبات

لانها تمحو عنها صورة وتثبت مرة اخري وتمام القول فيه يقتضي بسطا ولا باس لو
بسطنا بعض البسط تشحيذا لاذهان الناظرين فنقول ذهب قليل من السفهاء
ان الباري عز وجل ليس عالما بنفسه لان العلم نسبة بين العالم والمعلوم
ولا بد للنسبة من تغاير المنتسبين فلا يتصور بين الشيء ونفسه واذا لم يكن
عالما بنفسه لم يكن عالما لغيره لان من جهل نفسه جهل لغيره قطعا والسفاهة
ظاهرة اذ تغاير المنتسبين بالاعتبار لتحقق النسبة كان وذهب البعض الي
ان علم الواجب عينه قدم ماله وما عليه وذهب الشيخين ابو النصر الفارابي و
ابو علي سينا الي ارتسام صور الممكنات فيه وهو باطل لان معلومات الله تعالى
غير متناهية فالصور المنتزعة عنها ايضا يكون غير متناهية والترتيب موجود
فيها لان العلم المتعلق بالحادث اليومي مقدم علي المتعلق بالحادث في الغد و
هكذا فحصل في ذاته امور غير متناهية مرتبة مجتمعة فيجري فيها براهين
ابطال التسلسل وتجويز ان يكون في الباري عز شانه بعض الصور دون
البعض تجويز الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذهب الاشاعرة الي كون
علم صفة بسيطة قائمة بالنفس ذات اضافة وتعلق وهو ايضا باطل لان

الصفة اذا كانت قائمة بذاته تعالى يكون محتاجا اليه ولا بد للاحتياج من علة

ولا يكون عين ذاته والا يلزم استكماله بالغير بل يكون ذاته علة ففي مرتبة الايجاد

وكذا في مرتبة التقدم يلزم الجهل وذهب الامام الى انه اضافة والعقل ينقض

عنه وذهب افلاطون الى ان العلم بحضور الممكنات باجمعها من الجواهر والاعراض

قبل وجوداتها العينية ويسمى بالمثل الافلاطون وذهب طائفة من المتاخرين

الى كون علمه بنفس حضور الممكنات عنده حضورا بحسب الوجود الدهري وظن

الشيخ شهاب الدين المقتول بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا و

هذه الثلثة ايضا فاسدة لانه يلزم على هذه المذاهب الاستكمال بامر المنفصل

عن ذاته تعالى عن ذلك مع ان الاشياء منها جواهر ومنها اعراض فكيف

يصح قيامها بنفسها وذهب المعتزلة من المتكلمين الى ان علم الباري

ثبوت الممكنات المعدومات قبل وجوداتها العينية ثبوتا عينيا وهو باطل بالبديهة

كما هو مشروح في موضعه وقد قيل ان الاشياء كلها ثابتة عنده بعد

ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي في الخارج او الذهن كالسراب كما نقل السيد

الباقر قدس سره في اربعته وفيه ان تحقق الشيء وحضوره عند العالم بلا وجود

في نفس الامر

في نفس الامر او خارجا غير معقول والتشبيه بالسراب فاسد لان الصورة العقلية
موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشاها صحيحا وزعم فرفوريوس باتحاد
العاقل والمعقول وهو افحش من جميع المذاهب لظهور بطلان اتحاد الواجب
مع الممكنات على ان العاقل اذا اتحد مع المعقول فما بقي كما كان فحال العلم
والجهل سواء واما بطل عنه شيء فالباطل اما صفة فيكون استحالة لا اتحادا
وذاته فيلزم عدم العاقل عند التعقل واما لكل ذاته كما لا نوعيا فيكون العاقل
جنسا والمعقول فصلا والمجموع نوع عام كل منهما او صفة فيكون كونا لا اتحادا
ومما ينبغي ان يعلم ان العلم الباري عز شانه باللاتفقيات لا يتصور بسهولة
على جميع المذاهب لان الواجب ان كان عالما بكلها فهو من المستحيلات
كيف وعلمه حاك عن الواقع فوجوده في علمه بالفعل مما يقتضي التحديد والتناهي
وهو ينافي اللاتفقية وان كان عالما لبعضها دون بعض يلزم الجهل و
ان توهم ان هذا الجهل ليس بمحال وانما المحال ما هو من جانب العالم وهذا
الجهل من جانب المعلوم لان اللاتفقيات من حيث انها جملة لا يصح ان
يتعلق العلم بها بالفعل فعدم علمه ليس بنقصان في العالم بل هو يرجع الى

المعلومات كلها [illegible]
والتعلق بالفعل او على سبيل التجدد [illegible]
من الانفعال [illegible]

المعلوم يدفع بان يتعلق العلم به بالفعل او على سبيل التجدد والثاني بطلان
في علم الواجب لا تدريج والا لزم الجهل والاول ينافي الاتفاقي قال عمي قدوة
المحققين قدس سره ان في هذا المقام اشكال قوي لا ينحل بانامل الانظار
بل العقل عاجز عنه وهو ان الواجب تعالى يعلم الممكنات الموجودة والمعدومة
ويعلم الممتنعات ايضا ولذا يخبر بعدم شركة سائر الممتنعات فلو لم يلتفت
اليه لم يحكم عليه بل لا يعلمه اصلا والالتفات الى ذات الشيء لا يتصور الا بعد
وجود الذات ولا وجود لذوات مستحيلات وليس تخصيص هذا الاشكال
بعلم الواجب بل يجري في علم الممكن بالمتخيلات بالذات ايضا والذي
قيل في التفصي عنه ان وجود الصورة وان كانت عرضية يكفي لحكم الالتفات
الى ذات الصورة بالذات فهو سفسطة فان الضرورة قاضية بان ثبوت
شيء لذات شيء يستدعي ثبوت ذات المثبت له انتهى قال الشيخ الخ
قال عمي قدوة المحققين المتاخرين ان المقصود هنا اثبات ان علم
المجردات بانفسها علم حضوري وعلم النفس بذاتها علم حضوري فالكلام
الذي نقل الشيخ اولا استشهاد للمقصودين والذي نقل ثانيا للمقصود

الثاني

19

الثاني ثم فسر الكلام الاول بما حاصله ان الاشياء اما ان يكون وجودها لتكميل
انفسها بتحصيل العلوم او وجودها لتكميل غيرها بان يكون واسطة في العلوم للغير فالمراد
بالنفس ما كان وجودها لتكميل انفسها بقدر كان ذواتها والا لزم خلاف
ما خلقنا لاجله واعترض عليه البعض بان الكلام الاول بناء على هذا التفسير لا
يدل الا على مطلق العلم سواء كان حضوريا او حصوليا اقول يجوز ان يكون مراد المحقق
من كلام الشيخ وجودها لتكميل انفسها بان يحصل كمال العلم لها بدون دخل الغير
وهي الصورة التي يكون في الحصولي فاندفع الاعتراض فان قلت هذا الكلام
من المحقق يخالف كلام المحشي في منهيه وعبارتها هذه ما قال اولا يدل على ثبوت
علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا
يدل على ان علمها بانفسها حضوري انتهى قلت ليس غرض المحقق انطباق كلامه
على منهيه بل غرضه ان العبارة المنقولة من الشيخ يحتمل لما بينا ايضا وسقط ايضا
ما قال هذا البعض ثانيا ان الكلام الثاني يدل على كون علم المجردات بانفسها
علما حضوريا كما صرح به المحشي في المنهية المذكورة اذ هذا الكلام ههنا ايضا جار كما
انه جار في علم النفس بذاتها نقول المحقق ان الكلام الذي نقل ثانيا تنبيها

للمقصود الثاني في موضعه ووجه السقوط بين لان كلام المحقق مبنيا على عبارة الشيخ
مع قطع النظر عن منهيه المختصة كما عرفت فظاهر مدلول العبارة الثانية المنقولة
منه ان علم النفس بذاتها حضوري لا كون علم المجردات بانفسها حضوريا فان
قلت ان من الاشياء التي لها مدخلية في الادراك لا انحصار مطلق الاشياء
وما قيل ان الكلام الاول من الشيخ وان لم يدل صراحة على كون علم المجردات
بنفسها علما حضوريا لكن يستلزمه لان العلم ليس الا الحضور عند الذات المجردة
وفي علم المجردات انفسها ذواتها حاضرة عند انفسها فصار حضوريا فاسد
لان العلم بالمعني المذكور شامل لكلام قسمي العلم فان الحضور اعم من ان
يكون بواسطة الصورة او بدونها فلذلك اي لكون العقول مفارقات
وكون وجودها لها فان اثبات الحكم على المشتق يدل على اخذ ما خذه فيه وكذا
قوله والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وجودها لا لذواتها اي لا
لاستكمال في ذواتها بل لاستكمال غيرها اي النفس قوله وهي الضمير يرجع
الى العين وهي من المؤنثات السماعية فالمراد من العين القوة
الباصرة مجازا لا الجرم المخصوص قيل المراد بوجودها لها قيامها بنفسها ولغيرها

20

قيامها بغيرها وقوله كالعين مثال للنفي وضمير هي يرجع الى الالات فالحاصل
ان الالات الجدانية التي توجد في اجسام الحيوان وجودها لغيرها وهو الاجسام
لا لذواتها كالعين فان وجودها لا لذواتها والالآت الجدانية القوة الباصرة
مثلا ولا يستلزم ان يكون العين قائمة بالباصرة كما توهم مع ظهوره فذلك
فتامل الا بسبب وجوده اي بسبب وجود الاثر الذي يتحد مع ذي
الاثر قوله اي ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي حاصله انه انما ادركت
ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في كون وجودي لي بواسطة الاثر الذي
مع ذي الاثر فاذا كان وجودي لي بالواسطة يكفي للادراك فلم خالم يكف
وجودي لي لاصالته بل هو احري لكونه اقوي منه اذا لا نكشف فلا احتياج
الى اثر آخر في سوى ذاتي فالقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني
بعيد غاية البعد حاصله اعلم ان غرض المحشي من نقل عبارة الشيخ او
لا اثبات علمها مطلقا اعم من ان يكون حصوليا او حضوريا ومن نقل عبارته ثانيا
اثبات علمها حضوريا كما يفهم من الاشياء المنبهة المذكورة فالمراد من قول
الشيخ وجودها لها بحسب غرض المحشي ان الاشياء اما ان يكون وجودها لا

ستكمال انفسها بتحصيل العلوم اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها واما ان
يكون وجودها لغيرها اي يكون وجودها لان يحصل به العلم الغير فالمفارقات
وجودها كذلك اي لكون المفارقة ووجودها لاستكمال انفسها اعم من
ان يكون بنفس الصورة او غيرها تدرك فيفهم من هذا ان التعقل هو وجود
الشي وحصوله للذات المجردة اعم من ان يكون بنفس الصورة او غيرها
فالمجردات لما كان وجودها لنفسها اي حضورها لنفسها بلا واسطة
الغير اي الصورة يكون تعقلها ايض بذاتها لا بالواسطة اذ التعقل عبارة
عن الحضور والوجود فتعقلها بالمعني المصدري وهو عين وجودها لها
ويكون تعقلها بالمعني الحاضر عند المدرك عين ذواتها المجردة لان الحاضر
هو الذات لا صورتها وكذا العلم بمعني ما به الانكشاف عينها وانما تعرض
له لانه متحد مع الحاضر عند المدرك في الممكنات كما مر فيما هو حالة فهو حال
العلم بمعني ما به الانكشاف فقوله ان التعقل هو وجود الشي وحصوله للذات
المجردة حاصل الكلام الاول المنقول من الشيخ وقوله فالمجردات الخ حاصل
الكلام الثاني واما تفسير المحقق لكلام الشيخ فانطباقه الحاصل علي الكلامين ظاهر

لان

21

لان المفهوم منها ومن الحاصل آيض حضوري   ومما ينبغي ان يعلم آه دفع
دخل مقدر تقرير الدخل انه قال المحشي سابقا ان التعقل بالمعني الحاضر
عند المدرك هو عين ذواتها المجردة وهذا الكلام يدل علي ان الحاضر عند
المدرك الذي هو المعقول عين الذات المجردة التي هي العاقل ان مع
التغاير الاعتباري بينهما من جهة الحيثية موجود اذ العاقل هو الهوية ا
لمجردة التي يحضر عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية الحاضرة عند المجر
وحاصل الدفع انه ليس بينهما تغاير في المصداق لا حقيقة ولا اعتبار لان
هذه الحيثية ليست حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي التي تتغير بتغير المصداق
فان كانت معتبرة في المعنون بان يكون داخلا في قوامه وحقيقته
فيوجب التغاير بالذات وان كانت في العنوان دون المعنون فتغايرا
بالاعتبار لان مصداق العالم هو ذاته مع قطع النظر عن الحيثية لو
كانت معتبرة في المعنون او العنوان وهي بنفسه حاضرة عنده فهو المعقول
لانه الحاضر عند المدرك فلزم ان يكون ما هو العاقل هو بعينه المعقول من غير
تغاير اصلا في المصداق والحيثية المذكورة انما هي بعد تحقق المصداق

كلام فيه قوله كيف هذه علاوة بنفي التغاير الذاتي فقط لا لنفي
التغاير مطلقا فلم يتوجه ما قيل ان كلام المحشي ره منتقض بعلم العلم
الحصولي لانه هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق
به علم حضوري لا حصولي وان القايل انما يقول في التغير و العنوان فقط
دون المعبر عنه والمعنون وهو لا يستوجب ان يكون المحيث عنه امرا
اعتباريا حتى يكون العلم بها حصوليا لا حضوريا اذ مقصود المحشي رحمه
من هذا الكلام نفي التغاير الذاتي فقط فالحاصل ان الذات الما
خوذة مع الحيثية التي يعتبر في المعنون يكون علمها حصوليا فاندفع
الشك الثاني وكذا الاول لان الحيثية المعتبرة في العلم الحصولي انما هي
في العنوان لا في المعنون حتى يكون العلم المتعلق به علما حصوليا
امرا اعتباري لان اعتبارية الحيثية التي هي جزء للذات المحيثة التي
هي جزء للذات المحيثة يستلزم اعتباريتها   علم حصولي في الحيثية
توضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حيثية موجودة في الذهن
وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فالعلم بتلك الذات المجردة

علم حصولي

29

علم حصولي اذ ح العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع
تلك الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية
مجردة والمعقول هو الهوية الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما با
لضرورة ولو بوجه قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه
بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو
الهوية المجردة من غير ان يوجد معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال
له العاقل انه هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج
والمعالج حيث يوجد في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة
الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة
امر واحد ليس بينها تغاير ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية
المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث
انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفسه وبتحقيق هذا
يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في الحضوري مطلق واتحادهما فيه ليس كاتحادهما
في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث انها مكتنفة مع العوارض

الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض
الاوهام ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض
فقط ليس بشيء كما ينكشف عنك غطاؤه وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم
ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات
الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية
وبه يظهر ان معنى عينية صفات الواجب تعالى ان هناك اتحاد محض
ان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدء الانكشاف علم
ومن حيث انها مبدء الاثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار
مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة عن صدقهما حتى يثبت الكثرة
بوجه ما هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام انتهى
قوله فيها وليست موجودة في الخارج لان الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل
فوجودها لا يكون الا فيه والحيثية جزء للذات المحيثة وعدم وجود الجزء
في الخارج يستلزم عدم وجود الكل فيه قوله فيها افح اي حين يثبت
ان الذات المحيثة امر اعتباري موجودة في الذهن لا يكون علمها الا بحصول

الذات في الذهن وانتزاع الحيثية عنها وهو لا يحصل الا في الذهن فكان
علم هذا المركب بحصول صورته في الذهن وهو علم حصولي قوله فيها والامر فيما نحن
فيه ليس كما في المعالج والمعالج حتى يثبت التغاير الاعتباري اه كما هو فيهما
ولا يتوهم ان المعالج هو النفس والمعالج البدن وبينهما تغاير ذاتي
فكيف يصح القول بان التغاير بينهما اعتباري باعتبار حيثية القوة
الفعلية والانفعالية لان المراد بالمعالجة ما يعالج امراضه النفسانية
كالحسد وغيره وظاهر ان المعالج والمعالج امر واحد بالذات وهو النفس قيل
لعل غرض المحشي ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية
التي مصداق حملها الذات الموصوف فيكون واجبة الثبوت لها كالوجود
للواجب فلا يرد ان الاتصاف بهما ممكن لها والاتصاف بشيء ممكن
مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باحدهما صارت عاقلة وبالآخر
صارت معقولة كما قلتم في المعالج والمعالج قوله فيهما امر واحد والا لزم ان
يكون علمها بنفسها بحصول صورها قوله فيها وتحقيقه هذا نظير ما اشار اليه
قوله فالعاقل والمعقول والعقل الخ وجه الظهور بجريان الدليل المذكور

في الحضوري مطلقا واتحاد العاقل مع المعقول والعقل ليس مطلقا كما نري

في علمنا بصفاتنا قوله فيهما وا تحادهما الخ دفع لما يتوهم من انه اذا كان في

العلم الحضوري اتحاد بين العلم والمعلوم وقالوا في العلم الحصولي ايضا كذلك

فما الفرق بينهما بان في الحضوري اتحاد بحت وفي الحصولي اتحاد مع تغاير

اعتباري حيث لان العلم فيه آه قوله فيهما ليس بشئ لان العارض من

مقولة الكيف والمعروض قد يكون من مقولة اخري فلا يكون العلم حقيقة

بجملة لامتناع التركيب الحقيقي بين المقولتين على انا نعلم قطعا ان المعروض

فقط بدون انضمام العوارض اليه منشا للانكشاف والعلم هو منشا الانكشاف

انكشاف قوله فيهما وبهذا التحقيق اي لما ثبت ان علم الذات باعتبار الحيثية

علم حصولي ظهر ان ما الخ قوله فيهما دون الاعم منهما الخ لان الصفات السلبية

والاضافية من الامور الاعتبارية فعلمها لا يكون الا بحصول صورها في

الذهن فيكون حصوليا قوله فيهما وبه يظهر اي بما ثبت ان علم المجردات

مع كونها محتاجة في جميع كمالاته الي الواجب تعالى كان تعلقها عين

ذاتها من غير تغاير ظهر ان الواجب تعالى عن شوائب النقص احق

بان يكون

24

بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته متحدا معه اتحادا محفا لا الحيثية
لو كانت معتبرة في مصداق الصفات يكون الذات في تلك الصفات
محتاجة الي هذه الحيثية المتغايرة للذات فيلزم الاستكمال بالغير واذا
كانت الصفات عينه تعالي فلا تكثر في ذاته اصلا لان الحيثيات والا
عتباريات متاخرة عن تحقق الصفات التي هي عين الذات الاحدية
لا يقال معارضة علي ان المقسم للتصور والتصديق العلم الحصولي
بان التصديق هو ادراك وقوع النسبة وهو معنى من المعاني المصدرية
الانتزاعية لا يكون وجودها الا في الذهن فهو من الصور الذهنية لا من
الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري لا حصولي
والا لزم اجتماع المثلين اي يجتمع فردان من نوع واحد واحدهما
الصورة الذهنية والثاني علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما لاتحادهما
في المحل اي الذهن والزمان والهيئة بناء علي اتحاد العلم والمعلوم بحسب
الحقيقة بل يلزم اجتماع الامثال لان علم الصورة الذهنية اذا كان
علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا حصوليا لبطلان الترجيح من غير مرجح.

فاجتمع في الذهن ثلث افراد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها
وعلم علمها واجتماع المثلين او الامثال محال كما سيجي فيكون التصديق من
اقسام الحضوري فلو لم تعمم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا لزم تقسيم الشي
الي المباين وهو باطل قال جدي واستاذي كمال الملة والدين قدس سره
لاحد ان يتوجه عليه بالنقض بان مقدمات الدليل بعد التسليم والاغماض عما يبتني
عليه استحالة اجتماع المثلين يلزم عدم علم الجزئي علي وجه جزئي فانه علي تقدير
حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهي اقول في افتتاح
كلامه المتين العويص الفهم ان في قوله بعد التسليم اشارة الي انه لاحد ان يمنع علي تقدير
كون علم الصورة الذهنية علما حصوليا لزوم اجتماع المثلين المستحيل اذ الامتياز حاصل
بناء علي التغاير الاعتباري بينهما من جهة استعداد المحل اعني النفس المتعلق
بالبدن واجتماع المثلين المستحيل الذي هو لا يبقي التمايز بينهما اصلا وفي قوله
والاغماض اشعار الي ان ما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين من عدم الامتياز
علي حكم الحس علي تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس واحدا سوادا كثيرة
غير تام لانا لا نجد بابا في عدم الامان اذ الحس للغلط كثيرا ولكن ان تقول في بيان

يتبني

استحالة

استحالة اجتماع المثلين بانهما اما ان يكونا موجودين اولا وعلى الاول لا بد ان
يكون وجود احدهما مغايرا لوجود الآخر فان قيام عرض واحد شخصي بمحلين فح و التشخص
عين الوجود او مساوق له على ما هو التحقيق فيلزم الامتياز بينهما بحسب التشخص وعلى الثاني
لا يخلو اما ان يكون كلاهما معدوما او احدهما وعلى كلا التقديرين لا اجتماع وهذا ايض
خلف وتقرير قوله يلزم الخ انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن لما بد ان
يحصل الجزئي بما هو جزئي مع العوارض الخارجية له في الذهن وهل هذا الا اجتماع
المثلين المستحيل لاجتماع التشخص الذهني والخارجي اللذين هما متماثلان بحسب الحقيقة
في محل واحد في زمان واحد والقول بانهما متمايزان من جهة اخرى مشترك ولا
ينفع الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي فان الدليل الذي اورده على حصول
الاشيآء بانفسها في الذهن جار فيه ايض قوله علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين
المستحيل ولا يتوهم ان العلم بالحيثية يكون علما حصوليا اذا الحيثية معتبرة في العنوان
دون المعنون والعلم بالحيثية انما يكون علما حصوليا اذا كانت الحيثية معتبرة في
في المعنون فعلم حصولي لعدم المماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية العقلية و
الصورة الشخصية الذهنية على تقديري كونه علما متعلقا بالنسبة من هذا القبيل و

اما على تقدير كونه من لواحقه فلا يتوجه المعارضة حتى يحتاج الى رفعها اذ على هذا
التقدير ليس التصديق قسما للحصولي وبهذا يحصل الفرق فان وقوع النسبة من حيث
هو جزء اخير للقضية ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية تصديق فلا يتوهم ان
التصديق عند الاوائل هو وقوع النسبة وهو جزء اخير للقضية فلم يكن بينهما فرق
كذا لا يتوهم انه ليس الفرق بين القضية والتصديق عند الامام اذ القضية عنده
هي المفهوم المركب وهو التصديق لان المركب من الموضوع والمحمول والنسبة من حيث
هو هو قضية ومن حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية تصديق هذا في القضية المعقولة
واما الفرق في القضية الملفوظة فقط فانها اسم للدال والتصديق اسم للمدلول
ليس كما ينبغي في الحاشية وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث
انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها مع تلك الحيثية علم
حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق
فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال ان
المراد بالحيثية الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر وهو ان المراد

بالمفهومات

بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية
وهو الامر العقلي المركب منها في قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات
المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم
المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من
هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من علوم المتعددة لا علم واحد بسيط
انتهى قوله فيها ليست قضية بل علما لها اذ القضية عبارة عن نفس المفهومات مع قطع
النظر عن الحيثية اي الحصول في الذهن الذي هو العلم لانه عبارة عنه فالمفهومات
المحيثة بهذه الحيثية علم بالقضية لا القضية قوله فيها علم حضوري لان المفهومات
في هذه المرتبة علم حصولي وعلمه لا يكون الا حضوريا مع ان التصديق من اقسام
العلم الحصولي قوله فيها فعلى تفسير يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق لان القضية
على تفسير عبارة عن المفهومات المحيثة التي هي مرتبة العلم والتصديق ايضا عل
نفس تلك المفهومات فكيف الفرق بينهما قوله فيها اللهم الا ان لم حاصله ان هذه
الحيثية حيثية تعليلية وهي ان يكون علة لشيء ولا يكون داخلة في المحيث فمعنى
عبارة السيد السند ان هذه يسمى قضية لكونها حاصلة في الذهن فلا يلزم عدم الفرق

ووجه التمريض ان زاليه بها ظاهر فانا نعلم قطعا ان حصول هذه المفهومات في [illegible]
ليست علة لكونها قضية كذا قيل فتامل قوله فيها ثم في كلامه شيء آه اقول اعلم ان غرض المحشي
بقوله هذا تبيين الخلل في عبارة السيد اذ الظن ان يعود الضمير الذي في قوله والعلم بها الى
المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي المفهومات العقلي لا الى نفس المفهومات
ولا نقول كما ظن ان المقصود من ايراد هذا الكلام الكلام على السيد السند بانه يلزم هذا الزام
عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام خلافه حتى يتجه
ان عنده ليس الفرق بينهما بالعلم والمعلوم انتهى توضيح ما في حاشية الحاشية ولكن
ان توجه الكلام السيد السند بحيث لا يتوجه عليه شيء بان الحصول والوجود مترادفان فا
لحصول الذهني والوجود الذهني ايضا مترادفان والوجود الذهني عند المحشي عبارة
عن الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام في الذهن فلعل مراد السيد
رحمه من قوله من حيث انها حاصلة في الذهن المفهومات مع قطع النظر عن القيام
في الذهن فلا يلزم ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية
بل علما بها لان المفهومات في هذه المرتبة ليست علما بل معلوما اذ العلم مرتبة القيام
ولا يلزم ان العلم بها مع تلك الحيثية حضوري والتصديق علم حصولي لان معلوم الحضوري

هو القائم

هو القائم في الذهن وفي تلك المرتبة اين القيام وكذا لا يلزم من العلم بذلك
الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب لان تركيب المعلوم يستلزم تركيب العلم
لاتحادهما وحقيقة الشي لا تختلف ذهنا وخارجا فاذا كان المعلوم ذا اجزاء فالعلم
المتعلق به مجموع العلوم المتعلقة بالاجزاء وكلام من زعم ان العلم من مقولة الكيف
التي لا تنقسم فيجب ان لا يكون مركبا وان لا يكون منقسما الى اجزاء كلام فاسد لان
الانقسام المنفي في الكيف الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام الى
الاجزاء الماهية كذا قيل ولا يتوهم ان تلك المفهومات في القضية ملاحظ بلحاظ
واحد اي فالعلم بها ايضا لا يكون الا واحدا لان الموضوع والمحمول ملحوظان
بلحاظين والنسبة ملحوظة بينهما بعرض الكيف ولو لوحظت بلحاظ واحد لا يكون
القضية امرا مستقلا صالحا لان يحكم عليها وبها وليس كذلك قوله تسامح لان
العلم بمعنى حصول الصورة ليس علما حقيقيا فالمراد به الصورة الحاصلة ولا
نقول في وجه التسامح ان العلم من مقولة الكيف والحصول من مقولة الاضافة
فيكون المراد به الصورة الحاصلة حتى ينتج ان الصورة الحاصلة ايضا ليست
من مقولة الكيف بل هي تابعة للمعلوم فان كان جوهرا كانت هي جواهر ايضا وهكذا

نعم ان الحالة الادراكية من مقولة الكيف والمراد منه هذا بيان الواقع
ولا دخل له في الاعتراض اذ الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى
حصول الصورة او الصورة الحاصلة وهي اعم الخ الظاهر ان هذا القول
ليس داخلا تحت النقل لانه لم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحالة بل اورده
المعترض من عند نفسه لتتميم اعتراضه كذا قيل قلت حاصله ان الصورة الحاصلة
من الشيء يستدعي المغايرة بالذات للشيء وفي الحضوري اين المغايرة
وكذا الحال في حصول الصورة وبما قررنا ان قوله وهي اعم اه ليس داخلا
تحت النقل لا يرد ما قيل ان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان
السائل ناقل وعلى الناقل لا يتوجه المنع على انا نقول ان المنع وان
لم يتوجه على نقل النقل لكن يتوجه الى ما نقل اذا كان قولا فاسدا فلا يقال
هذا النقل عن فلان مم ويجوز ان يقال ان ما نقل عن فلان ممنوع اذا
كان فيه الفساد كما بين في موضعه قال محي قدوة المحققين المتاخرين الا
قرب في الجواب على تقدير كون القول المذكور داخلا تحت النقل ان المراد
بالصورة الحاصلة الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم فيشتمل القسمين و

نفي

28

نفي الحضوري من الحصولي بالمعنى الاخص المقابل ولا مشاحة فيه كما يقال
ان التصديق تصور اعني بالمعنى الاعم وليس بتصور اعني بالمعنى الاخص لا ينفع
وذلك لان في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما عليه ما
عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير
المتقدم على المصداق كما لا يخفى على المتامل كذا في الحاشية قال المص فلا بد
ان يكون لحصول صورها ولا يتوهم ان دليل المص انما يدل على نفي الزوال لا على
حصول الصورة الذي هو المطلوب فلم يتم التقريب لان المص اثبت من قوله
اذ حالة العلم آه الحصول ومن قوله الا في فيلزم آه ان الحصول هو الصورة فحينئذ
حاصل الدليل ان العلم بالاشياء الغائبة عنا لا بد ان يكون لحصول صورها
فينا اذ حالة العلم لو لم يحصل ولم يزل امر فحال العلم والجهل سواء وان زال بطل
كما بين فتعين حصول امر والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل
عند العلم بالمعلوم الآخر والا لان كان العلم باحدهما هو العلم بالآخر ويجب ان
يكون ذلك الامر مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة اذ العلم يتصف بهما فيثبت
من هذا ان يكون لكل معلوم امر ايجري فيه المطابقة واللامطابقة وما هو الا

الصورة المتساوية للعلوم في الحقيقة وهي المطلوب قوله في المطارحات
الخ وتمام عبارتها هكذا اذا ادركنا شيئاً بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر
او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل
فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان
يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر وصفة غير الادراك وعلى الاول فيكون
ذلك الادراك وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء انتهى
اعترض عليه المحقق الدواني في شرح الهياكل بان العلم على تقدير ان يكون
زوال الادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون
مسبوقا لعدم الادراك ولا يلزم من كون ادراك حصولي زوال الادراك
ان يكون الادراك الحضوري ايضاً كذلك انتهى فيه ان مراد صاحب المطارحات
بقوله ادراك امر آخر وصفة غير الادراك ادراك علم حصولي حادث او
صفة غير الادراك الحصولي الحادث سواء كانت علما حضوريا او غيره فا
حتمال كون الادراك الحضوري زائلا داخل في الشق الاخير ولا يتوهم
انه يجوز ان يكون الشيء الزائل علما حضوريا ولكن لا يكون من صفات

النفس

النفس وهي لا يخلو اما ان يكون ادراكا حصوليا حادثا او صفة غير
هذا الادراك فالتجويز المذكور بط وعلى الثاني في شرح الهياكل و
على تقدير ان يكون نزوالا لا آخر غير الادراك لا يلزم ان يكون للنفس
صفات غير متناهية وانما يلزم لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية
وانما يلزم لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ثم لو سلم فانما يلزم
ان يكون في قوتها صفات غير متناهية او غير واقفة فان قوة الشيء يكفيه
قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل ثم لو سلم فبطلان الثاني ممنوع اذ
لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة انتهى قال بعض المحققين
والاولى في الحاشية قد نقل عنه وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة
في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان على ان في هذا الطريق دقايق
لا يخفى وقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق يحتمل ان يكون
معناها ان العدم ليس انتفاء ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود
ومن ذلك يتبين لا يستنزه منه مفهوم العدم واللاشيء ونحوهما وان كان انتفاء
ما ليس بشيء لكنه يستلزم بشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا

بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس ظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي
اختارها المانفي بالمقصد لانها يدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض
الادراكات والمقصد الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت
توافق الادراكات في الوجودية انتهى قوله فيها ان المقدمة الاخيرة آه
اي قوله ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ممنوع الا ترى ان العدم
يتعلق بالعمى فيقال عدم العمى مع ان العمى عدمي فانه عدم البصر قوله فيها دقائق
منها انما قال صاحب المطارحات لا يحصل به ما هو مقصوده من الادراك
وجودي محض لان تعلق العدم بالعدم انما يمنع في السلب البحث في السلب الثابت
فلم لا يجوز ان يكون الادراك سلبا ثابتا بخلاف طريقة المحقق حيث يفهم منها ما
هو مقصوده وهو انتهاء الادراكات الى وجودي محض قيل ان مقصود صاحب
المطارحات انتفاء السلب البسيط وبه يتم دليله فحاصل مقاله ان الادراك
لا يكون سلبا محضا فانه لو كان كذلك فلا يخلو ان المسلوب فيه اما ادراك او
صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان تكون ذلك الادراك امرا وجوديا
اي امرا ثابتا سواء كان لم يكن السلب جزءا من مفهومه او كان ولكن يكون له

لحزمن

30

نحو من الثبوت كما في المعدولات اذ الانتفاء المحض اعني السلب البسيط

لا يتعلق به الانتفاء ومنها انه على طريقة المحقق في صورة النقيض المدعي لزم

امر استحالته بينة وهي وجود الغير المتناهي بخلاف طريقة صاحب المطارحات

فان استحالة تعلق العدم بالعدم ليست بينة بل تحتاج الى دليل ودعوى البداهة فيه

كيف يسلمها الخصم ومنها ان دليل صاحب المطارحات غير مطابق بمدعاه وهو

وجودية الادراك الذي فرض وجوديته لانه انما يلزم وجودية الادراك الذي

قبل هذا الادراك واما دليل بعض المحققين فمطابق بمدعاه قوله وفيها يحتمل ان

ان يكون حاصله ان المقدمة الاخيرة ليس معناها ما هو المتبادر من ان

العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ليرد عليه المنع المذكور بل معناها ان العدم

لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود وعدم الاعمى وان كان

انتفاء ما ليس بشيء لكنه مستلزم للوجود وهو البصر واما فليس كك لانه

لو كان انتفاء الانتفاء مستلزما للوجود فهو اما الادراك الحصولي فيثبت

المدعي من كون الادراك الحصولي وجوديا او صفة غير الادراك الحصولي مال

مال الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الاول قوله فيها مع انه قد اشتهر

المطارحات

اعلم ان لهذا القول وان لم يكن فائدة في المقصود لكن يثبت به المقدمة
الممنوعة فنفي الفائدة في ذكره غير صحيح كذا قيل ولا يرد على القائلين لهذا القول
والجعل البسيط الذي اثره نفس تقرر الذات ان قيل جعل الجاعل لم يكن ماهيته
فقد تعلق السلب بنفسها لا بملاحظة الثبوت فلم يصح حصر تعلقه بالثبوت لان المراد
من الثبوت الامر الوجودي اعم من ان يكون نفس تقرر الماهية او غيرها
قيل عليه انه لو صح تعلق السلب بالماهيات الآخر مع قطع النظر عن الثبوت
فتعلقه بماهية السلب كذلك بدون ملاحظة الثبوت فلو لم يصح تعلق السلب
بماهية السلب من حيث هي فلو لم يتعلق بالماهيات الآخر بهذه الحيثية وبالجملة
انه لا فرق بين ماهية السلب والماهيات الآخر في حالة عدم ملاحظة الثبوت
فتامل قوله فيها ثم لا يخفي الخ اعلم ان حاصل كلام صاحب المطارحات ان العلم
الحصولي الحادث للنفس لو كان بزوال شيء عنها فاما ان يكون الشيء الزائل
الادراك الحصولي او صفة غير الادراك الحصولي وعلى الاول فلا بد ان يكون
امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاؤه ما ليس بشيء اما على تقدير كون
العلم عبارة عن الزائل فظ واما على تقدير كون العبارة عن الزوال فلان

كل علم

31

كل علم عبارته صالح بان يحصل العلم بزواله اذ خصوصية علم دون علم في كونه زايلا بلفاه فلا يرد ما اورد انه لو كانت المقدمة الممنوعة جاء وانه تباوين ذكره المحشي من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بثابت علي وجه لا يستلزم الوجود لا نم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال لم يزل اي وجودية وجوديه الزايل اللاحق لان العدمي ح لا يكون انتفاء ما ليس بثابت علي وجه لا يستلزم الوجود بل يستلزمه وهو الزايل الوجودي ولا يرد ايض ما اورده بعض المحققين وتبعه بعض الافاضل بانه لو ثبت بتقرير صاحب المطارحات ايض وجودية الادراكات كلها لان دليله انما يدل علي كون الان وجوديا لا الادراك الذي هو الان اذ كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله فالادراك الذي هو الان ايض صالح للزوال فلا جرم ان يكون وجوديا فثبت من كلام صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات بخلاف كلام بعض المحققين حيث ثبت منه وجودية الادراك الذي هو في مرتبة الانتها لا وجودية جميع الادراكات قوله اللهم فيها وجه التمريض ظاهر اذ ما دل دليل علي توافق الادراكات في الحقيقة فالاولي في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء

آه وهو صحيح لانا نعلم قطعاً ان المعلوم السابقة باقية مع العلوم اللاحقة

قال بعض المحققين بقي الكلام في اللزوم وهو غير لازم اذ لا يلزم من كون

الادراك والا للادراك ان لا يوجد الادراك السابق مطلقاً وراساً

بل لا يجتمع مع اللاحق ما كان مرفوعاً له فيجوز ان يجتمع مع اللاحق الادراكات

السابقة التي لم يتعلق بها الرفع مطلقاً فلا يكون اللاحق رافعاً لها ايضاً

فلا استحالة في اجتماعهما معه انتهى اورد عليه بان مراد المحشي انه يلزم انتفاء

جميع الادراكات السابقة المنضمة مع الادراكات اللاحقة في سلك

سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراك كما يدل عليه سوق هذا الكلام

فح ظهر اللزوم غاية الظهور لان الادراك اللاحق انتفاء لجميع هذه

الادراكات بالذات او بالواسطة فيلزم عند تحققه انتفاؤها انتهى اللهم

الا ان يقال ان كلام المحقق تحقيق للمقام لا اعتراض على المحشي حتى يرد

ما اورده وانما قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمل كلام بعض

المحققين على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالحاصل ان للنفس ادراكات غير

متناهية من حيث الانتفاء والضرورة يشهد بخلافه اذ المعنى الذي سياتي

من المحشي

من المحشي في قوله ويمكن ان يجاب فلا يلزم الخ لان العدم لا ذهن ليعنيه
لا ادراك قوله صفة والصفة لا يكون الا ما فيه ثبوت كما لا يخفى

واللازم على تقدير الخ لان النفي اذا تعلق بالمقيد يرجع الى القيد كما تقرر
في موضعه وههنا المقيد لانتفاء الثابت فيرجع النفي الى القيد وهو الثبوت
فبقي انتفاء محضا قال جدي واستاذ استادي كمال الملة والدين قدس
سره انت خبير بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجودا يكون عدما
ثابتا والسالبة في هذه الصورة يصدق معدولة وقد فرض ه وجود الموصوف
فان الكلام عند تحقق الادراك الاخر ولا شك ان الموصوف وهو
المذكور موجود فلما اعترف بالعدم المحض تحقق العدم الثابت فالتزام
الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق ومثل
هذا يرد على المحشي فيما سيجيء عنقريب قوله قد عرفت انتهى كلامه
المتين ويلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب وهو محح
اما على تقدير حدوث النفس فظاهر واما على تقدير قدمها فلوجود العقل
الهيولاني وفي هذه المرتبة لا يحصل العلم الحصولي للنفس وان انكر حدوث

النفس ومرتبة العقل الهيولاني فلا يتم الجواب وليس الا عدمه اللاحق
المتأخر آه حاصله ان الادراك الحصولي الحادث لو كان زوال ادراك
حصولي حادث لزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب اذ زوال الشئ
ليس الا عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه لان العدم السابق لقدمه لا يتصور
كونه حادثا فاندفع ما يتوهم انه ان اراد بقوله اذ زوال الشئ الخ مطلق
الانتفاء فلا نسلم انه لا يكون الا بعد تحققه لجواز ان يوجد الانتفاء في ضمن
العدم السابق وان اراد انتفاء الشئ بعد وجوده فمسلم لكن الادراك
لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا لجواز ان يكون عدما سابقا و
التخصيص بالعدم الطاري يبطل حصر الاحتمالات في الدليل لجواز ان يكون
الادراك على تقدير الزوال عدما سابقا فلا يثبت المقصود وهو كون
الادراك امرا وجوديا فالادراك الذي يتعلق به ضمير الفاعل يرجع
اما الى الانتفاء او الى الادراك المذكور اولا وضمير المفعول يرجع الى
الموصول الى غيره لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول وعلى كلا التقديرين
الضمير الذي في قوله كان انتفاء الانتفاء يرجع الى الادراك المذكور اولا

انتفاؤه

وقوله الذي كان صفة للادراك السابق واشار اليه بقوله هذا الادراك الا
دراك زيد انتفاؤه انتفاء ادراك بكر ان كان انتفاؤه ادراك عمرو سابق عليه
كان ادراك زيد انتفاؤه انتفاء ادراك عمرو سابق عليه بهذا بين الذي كان
ادراك بكر انتفاؤه وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيستلزم
ادراك زيد تحقق ادراك عمرو الذي كان منتفيا فتحقق الادراك المنتفي
هف ويحتمل ان يرجع الضمير الاول في قوله يعقبه الى الموصول وضمير الثاني
يرجع الى الادراك المذكور اولا ويعود الضمير الذي فيه بقوله كان انتفاؤه
الى الادراك الذي في قوله فالادراك الخ واشار اليه بقوله هذا الادراك
الادراك المذكور اولا فالحاصل انه ان كان ادراك بكر انتفاؤه ادراك
عمرو فالادراك الذي يعقبه ادراك بكر هو ادراك زيد مثلا وان كان
انتفاؤه للادراك السابق عليه وهو ادراك بكر ان انتفاؤه لا انتفاؤه
ادراك عمرو سابق عليه بهذا بين الذي كان ادراك بكر انتفاؤه وانتفاء
انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الواقع صفة للادراك الذي
في قوله كل ادراك شيء حاشيته فالحاصل ما ذكره انه يلزم عليه هذا التقدير

تحقق الادراك المنتفية اعني الادراكات التي انتفت اولا وهو مح

اذ هو اعادة المعدومات بهوياتها ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير

اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات آخر يلزم انقلابها بان يتحقق

ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات

آخر يلزم انقلابها كذلك ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنفي وايرادنا

على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهى قوله فيها ومدار كلامه آه كما يفهم من قوله

انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق الشيء قوله فيها وايرادنا على

ما بيناه آه اه حاصل الايراد منع استلزام انتفاء انتفاء الشيء

تحققه قوله اقول قد عرفت حاصله ان الادراك امر ثبوتي كما عرفت

في قوله لانا نقول آلخ فيكون ادراك زيد عبارة عن الانتفاء للا

انتفاء الثابت لعمرو وهذا في قوة السالبة المعدولة المحمول الاعم من

السالبة البسيطة والموجبة المحصلة فلا يستلزم ادراك عمرو الذي

هو في قوة الموجبة المحصلة لان نفي الانتفاء الثابت لعمرو يتصور

على وجهين الاول ان يكون نفيا للقيد اي الثبوت والثاني ان

يكون

يكون نفي الانتفاء الثابت من قبيل الاول دون الثاني حتى يستلزم
التحقق وسيرده ما اشار اليه جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين
قدس سره سابقا بقوله ومثل هذا ايراده تقريره ان السالبة المعدولة
المحمول والموجبة المحصلة خروج متلازمان عند وجود الموضوع الذي هو النفس
فكذا في نحوها فانتفاء الثابت يستلزم التحقق بلا مرتبة ومنع التلازم
بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة خروج عن الفطرة الانسانية
كيف ولم يكن مفارقة السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة الا عند
عدم الموضوع واذا كان الموضوع موجودا وهو النفس فانتفاء المحمول
متحقق البتة فالموضوع واذا كان الموضوع موجودا وهو النفس فانتفاء
المحمول متحقق البتة فالموضوع لو كان في نفس الامر بحيث لا يصح انتزاع
هذا السلب المحمول فيصح انتزاع مسلوبه وانكاره مكابرة بحتة
كذا قيل ولا يتوهم ان النفس ليست بموضوع الزوال وانما موضوعه
الشيء الزائل لان الزوال وان كان منسوبا الي الشيء بالذات
لكنه منسوب الي المحل ايضا من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فلا يرد

اذا كان عبارة عن زوال الادراك لا يعبر الادراكية الا من حيث

ان الزوال الماخوذ فيه منسوب الى الذهن يعني انه سالب للادراك

الاول فتامل ثم اقول هذا دين اورده المحشي رح من عند نفسه على ان

الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك زائدا او مساويا لان

العلم عبارة عن زوال العلم فان كانت العلوم اللاحقة مقابلة بجميع

العلوم السابقة كانتا متساويتين وان كانت مقابلة لبعض العلوم

السابقة كانت العلوم السابقة زائدة على اللاحقة بحيث لا يكون

السابق مقابلا له حتى يرتفع فلا يكون كل ادراك انتفاء السابقة

بعض يدل على خلافه انه المراد زيادة العلوم الموجودة في زمان

الكهولة وهذا بديهي ولو كان الادراك زوال الادراك السابق

لما كان العلوم الموجودة في هذا الزمان زائدة على العلوم السابقة

فلا يرد انه ان اريد تبتزايد العلوم زيادة مجموع العلوم السابقة

واللاحقة فهذا لا ينافي تساوي اللاحقة والسابقة ضرورة

ان مجموعهما زيد على السابقة وان اريد زيادة اللاحقة على السابقة

فهذا ممنوع وايضا قال جدي واستاذي كمال الملة والدين
قدس سره الاصفي لك ان يقول تحقق الادراكات بازاء آحاد الاعداد التي
هي في قوة النفس ضروري ولكن سبق تلك على هذه اما على الجمع
او على التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها فيها معا بها
طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وفي عدم
كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهى ولا يخفى ما فيه فان
مقصود المحشي بهذا اجراء الدليل على تقدير صحة مقدمة ذكرها صاحب
المطارحات في الشق الثاني من انه يلزم وجود امور غير متناهية
في النفس بانه يلزم اذن على الشق الاول استحالة اخرى
وهي لزوم اجتماع النقيضين واما منع تلك المقدمة فخارج
عن مقصوده لانه المنع الذي سوده المحشي في نفسه على تلك
المقدمة وارد المص دفع لما يتوهم من ان صاحب الرسالة
لم يرد الشيء الزائل بانه ادراك او غيره كما فعله صاحب المطارحات
بل ان الامور الغير المتناهية لازمة على كل تقدير فلا حاجة الى التطويل

ولا يقال فلم ذا اختار التطويل صاحب المطارحات لانا نقول فيه فائدة زائدة وهو ابطال احد الترديدين وذلك الخ دفع توهم يتوهم من ان اتحاد الزائل لا يوجب اتحاد الزوال الذي هو العلم اذ يجوز ان يكون لشيء واحد زوالان يكون باحدهما علم زيد وبالآخر علم بكر بان الزائل الواحد لا يكون له الا زوال واحد بيانه انه لو كان للشيء الواحد زوالان فاما على سبيل المعية او على سبيل التعاقب والاول بين البطلان لان الزوال معنى مصدري تعدده اما بتعدد المنسوب اليه او الزمان وهما ههنا واحد فالزوال ايضا واحد وعلى الثاني فاما ان يتخلل الوجود بينهما او لا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني يلزم عدم ما ليس بشيء محض وان توهم ان الاحتياج الى المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان العلم عبارة عن الزوال واما اذا كان عبارة عن الزائل فلا يحتاج اليها لانه اذا كان الزائل واحدا اتحد العلم قطعا يجاب بانه يجوز ان يعرض للزائل الواحد

زوالان

36

زوال الآن يكون لاحدهما علم بزيد وبالآخر يحبهما يختلف العلمان لان المعروض قد يختلف باختلاف العوارض فلا يلزم عند اتحاد الزائل اتحاد العلمين فالاحتياج الى المقدمة المذكورة على هذا التقدير ايضا ضروري واني لهذا السؤال والجواب اشار المحشي في منهيه بقوله ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال فلا احتياج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير ايضا يقال للزائل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهى وايضا العلم بهذا الخ حاصله انه لما اشتهر ان النفس لا يتوجه الى الشيئين في آن واحد فالزائل ان كان واحدا كان علم مقدما وعلم مؤخرا فلابد من ان تكون له زوالان ولا استوى حال العلم وما قبله الان في حالة علم الآخر لم يرد بشيء على ما كان قبل فالزوال الثاني ان تعلق بعد الوجود الثاني للزائل لزم اعادة المعدوم وان تعلق حالة الزوال الاول لزم كون الشيء معدوما بعدما

بحيث يكون العدم الثاني غير العدم الاول هذا على تقدير قراءة
او لفا صلة في قوله او اعدامه غير الاعدام الاول و اذا قرئ اذا
للتعليلية فحاصل الدليل انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل
عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم اذ لا بد للعلم بهذا من زوال
غير الزوال عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم اذ لا بد للعلم بهذا
عين الزائل عند العلم ولا استوى حال العلم وما قبله و تجويز محامعة
العلمين بط لما اشتهر فلا بد من ان يكون الزائل معدوما ثم
موجودا ثم معدوما و هل هذا الا ما اخترعناه وفيه ان الثابت
بالمقدمة الممهدة المشهورة انما هو بطلان المجامعة حدوثا
لا بقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد يجب الحدوث علما بشيء
ويجب البقاء علما بشيء آخر ويجتمعان حالة البقاء فلا يلزم
تخلل الوجود قيل في دفعه ان الزوال الواحد للعلمين لا يكفي
ولا يستوي حال العلمين فلا بد من الزوالين مع تخلل
الوجود ضروري والا يلزم ان يكون الزوال الثاني عدم

بالس

ما ليس بثابت امر محض ولو اثبت التخيل لزم اعادة المعدوم بلا ريب فتامل
لما اشتهر هذا الكلام يشعر بانه ليس عليه برهان قاطع بل البرهان
يدل على خلافه فان الحكم في القضية انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين
فقي ان ملاحظة النسبة قد تكون حين توجه الذهن الى طرفيها معا ولا يخفى
ما فيه فان الكلام في العلم الاجمالي التفصيلي وطرفا القضية انما
يلاحظان حال الحكم اجمالا لا تفصيلا وادعى بعض المحققين الضرورة
في ان النفس لا يعلم الشيئين في آن واحد على سبيل الاجمال
والتفصيل فتامل   اعادة المعدوم قال كمال الملة والدين قدس سره
اثبت حجة بانه اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه
العدم فكان الصادق اولا قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا
اعدام ثلثة الاول مستفاد من كلمة ليس هو انتفاء للعدم
الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث الذي
كان متحققا قبل الوجود كان امرا معينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان
العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه فما هو جوابكم فهو جوابنا.

وان اعتذر بان اعادة المعدوم تجي في صورة الوجود وهنا يلزم الاعادة المعدوم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء ادراك آخر سابق عليه انما يستلزم اعادة المعدوم دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير العدم السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق فان المعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى اي ادركنا غير واقف يعني ليس المراد بالامور الغير المتناهية التي في قول المص بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية ما يكون غير متناهية بالفعل فانها هذا غير ممكن في النفوس بل بمعنى لا توقف قد يمنع آه هذه مكابرة محضة لان المنكرين للشرتية في النشأة الآخرة انما ينكرون الشرقي في العلم بالله تعالى ونظايره التي تعد من كمال الولاية ولا ينكرون العلم مطلقا فانهم ايضا قايلون بادراك اصحاب الجنة اللذات وضحايا النار الالام وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قال صدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق في دفعة الآن

بقول القايل

فنقول القائل ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على
نهج البدل فيكفي ان يمكن ان يتحقق كل ادراك من الادراكات
الغير المتناهية على سبيل البدل فيجب ان يتحقق المزائلات
في هذا الآن ليصح الامكان تحقق المزاولات بدلا والقول بانه
كما يمكن بدل ادراك ادراك آخر كذلك يمكن بدل هذا المزائل مزائل
آخر وهو يكفي فلا يلزم اجتماع المزائلات في ذلك الآن فاسد لان
امكان الادراك موقوف على وجود المزائل قبله بالفعل لانه لو لم
يوجد وفرضنا وقوع الادراك لزم وجود الادراك بدون المزائل
وهو خلف ولما كان للنفس بالفعل قوة ادراك امور غير متناهية
فلا بد من ان يكون لامكان كل ادراك مزائل على حدة بالفعل
فامكان المزائل بدلا لا يكفي ثم القول بان في امكان امر واحد في
كل زمان بين آنين كفاية لانه يصلح ان يكون مزائلا لمزاولات
غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان
بيّن الفساد لانه قد سبق ان المزائل الواحد لا يعرض له زوالا

فضلا عن الزوالات الغير المتناهية وايمكن دفع المنع الاول
ايض من قول الصدر الشيرازي بان في قوة النفس قوة ادراكات
غير متناهية على سبيل البدلية في ان واحد فيجب ان يكون
بحسبها امور غير متناهية فيها بالفعل اعلم ان الخ في الحاشية
المقصود دفع ما يتراءى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير
متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناهية لكن انتهى تقرير
الورود ان تخصيص المص يكون ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير
المتناهية بمعنى لا تقف عند حد كما علمت فاسد فان ادراك الامور
الغير المتناهية يمكن بالفعل ايض على تقدير كون الاعداد غير متناهية
بالفعل والدفع ان ادراك الاعداد على كل تقدير بمعنى لا تقف
لا بالفعل وقيل في توجيه الورود ان العلم سواء كان عبارة
عن زوال امر او لا لا محيص عن لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل
فيها اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يكون ادراكاتها
ايض غير متناهية لان العلم يكون على حسب المعلوم ومن شرط القيد

الاستثنائي

39

الاستثنائي ان يكون الثاني لازما للمقدم بخصوصه لا لنقيضه ايضً
حتي ينتج رفع الثاني رفع المقدم فانتاج الدليل الذي اورده علي
هيئة القياس الاستثنائي في حيز المنع يعني لا تفضيه الحاشية
اما علي الاول فظاهر واما علي الثاني فعلي تقدير حدوث النفس ايض
ظاهر وعلي تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني
انتهي قوله فيها اما علي الاول فظ قيل لا فرق بين الاول والثاني
بالظهور وعدمه لانه علي الاول يحتمل ان يكون النفس قديما ويحصل العلم
بجميع الاعداد من الازل الي هذا الآن فيكون واقفا عند حد في
جانب الاستقبال فالاولي اسقاط حديث الظهور واثبات المط
بالدليل علي كل التقديرين فعدم تناهيها بالمعني الاول اذا انتزاع
الامور الغير المتناهية يكون في ازمنة غير متناهية لا في زمان
واحد حتي يلزم عدم تناهيها بالمعني الثاني فعدم تناهيها بالمعني الثاني
فان قلت كون الاعداد من الامور الغير الموجودة لا يوجب ان يكون
عدم تناهيها بالمعني الثاني لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية

فلم لا يجوز ان يكون عدم تناهيا بالمعني الاول قلت ان المراد من الموجودة

الموجودة بالفعل فح لا يكون عدم تناهيا الا بالمعني الثاني وانما ترك احتمال

كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة للمنافات بينها وبين الامور

الاعتبارية كذا قيل والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه علي عدم

مطابقة المثال للممثل له انتهي حاصله ان قوله والاعداد مثال للامور الغير

المتناهية والمراد من عدم تناهيها هو كونها موجودة بالفعل اذ الاستحالة

انما يكون فيها مع ان الاعداد من الامور الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعني

الاول اي بمعني لا تقف لا انطباق والقول بانه مثال لمطلق اللاتناهي بعيد

قوله لان العدد من الامور الخ لابد من بيان معني الكلي المتكرر بالنوع و

اثبات كون الاعداد منه ليتضح المقصود وينكشف المرام فاعلم ان الكلي المتكرر

بالنوع كلي اذا وجد فرد منه كان ذلك الفرد متصفا به مرتين مرة بالمواطاة

علي انه عين حقيقته ومرة بالاشتقاق علي ان حصة عارضة له كالوجود فانه

لو وجد فرد منه لكان ذلك الفرد متصفا به مرة بالمواطاة فيقال وجود زيد

وجود ومرة بالاشتقاق علي تقدير اخذ الوجود مع الاضافة الي ذلك الفرد

40

حتي تصير حصة لنفسه فيقال وجود زيد ذو وجود وجود زيد بلان في الوجود
وجود زيد اضافة الوجود الي وجود زيد معتبرة فلا يكون عين
حقيقة وجود زيد الذي ليس فيه هذه الاضافة ليكون حمله عليه با
لمواطاة بل خارجا عنها وعارضا لها فلا جرم ان يكون حمله عليه با
لاشتقاق بقي اثبات كون الاعداد من الكليات المتكررة
بالنوع فاثبته المحشي رح في حاشيته الحاشية بقوله حيث قال العشرة
مثلا يصدق علي انفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات
انتهي ينبغي ان يعلم ان للعشرة افراد كعشرة رجال وعشراتها
اذ الكلي كما يصدق علي واحد من افراده كذلك يصدق علي الكثير
من افراده فيصدق العشرة عليهما مرتين مرة بالمواطاة اذا
اخذت من حيث هي بدون الاضافة فيقال عشرة رجال
عشرة وكذا عشرات رجال عشرة ولم يتعرض المحشي رح لهذا الحمل
للظهور ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو واذا اخذت من
حيث الاضافة الي الفرد فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشر

رجال وكذا عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال لكن الاضافة
في الاول باعتبار الاحاد فمعناه عشرة رجال ذو عشرة احادها عشرة
رجال وفي الثاني باعتبار العشرات فمعناه عشرات رجال ذو العشرة
التي هي من العشرات رجال فمحصل عبارة حاشية الحاشية ان العشرة
يصدق بالاشتقاق على نفسها اذا وجدت في افرادها التي هي عشرات
رجال وعشرات رجال مثلا فيقال في الاول عشرة رجال ذو عشرة
عشرة رجال وفي الثاني عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال و
في بعض النسخ وقع موضع عشرة عشرات عشرة
فاذن يقرء عبارة حاشية الحاشية بالرفع على المبتدأ والخبر لا بالا
ضافة كما في النسخة الاولى وعلى هذا كنت الحل المواطاتي
دون الاشتقاقي هذا ما حصل لي في حل مطلب حاشية الحاشية
لعلك لم تجده من غيرنا فخلاصة الدليل ان العدد من الكليات المتكررة
بالنوع وكلما يكون كذلك فهو امر اعتباري فالعدد امر اعتباري اما
الصغرى فقد ثبتت من الحاشية المذكورة واما الكبرى

فلما في الحاشية

قلما في الحاشية الاخرى وعبارتها هذه ضابطة ذكرها صاحب التلويحات هو ان
كلما تكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة
تمام حقيقة محمولا عليه بالمواطات وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق فيلزم
ان كون امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث
والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان
الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل
في الامور الموجودة انتهى قوله فيها وتارة وصفا عارضا له اي بعد اضافته الى ذلك
الفرد حتى يصير خارجية عنه عارضية له والتوهم بلزوم كون الشيء الواحد ذاتيا
وعرضيا فاسد لانه باعتبارين مختلفين اذ الذاتية باعتبار اخذه من حيث هو و
العرضية باعتبار اضافته الى ذلك الفرد قوله فيها لكان ممكنا حاصله انه لو كان
الامكان موجودا في الخارج لكان موصوفا بالامكان لكونه مما تكرر نوعه فيصير هذا
الامكان ممكنا لانه لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وننقل الكلام الى
امكان هذا الممكن ايضا بانه يلزم على هذا ان يصير موجودا في الخارج فيتصف بالامكان وهكذا
فيلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج ليست اقول من الوحدات اما

اورد هذا الكلام بناء على التحقيق الذي ثبت عنده من ان العدد مركب من الاحاد

دون الوحدات وما اورده ليدل على ان اعتبارية العدد تتوقف على تركبه من

الاحاد دون الوحدات حتى يتجه عليه ان الاعتبارية ليست موقوفة على تقدير

تركبه من الاحاد اذ الاعتبارية تحصل على تقدير تركبه من الوحدات ايضا لان

الوحدة امر اعتباري واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل من ظاهر عبارتهم

كما سياتي في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد

فيه والعدد محمول على المعدودات الخ لاتحاده معها في الوجود كاتحاد المشتق

مع الموصوف فان قلت المعدودات قد يكون من غير مقولة الكم والعدد منها فكيف

يصدق احدهما على ما يصدق عليه الآخر لانهما متباينان والمتباينان لا يصدقان على

واحد قلت التباين بين المقولتين لا ينافي صدق احدهما بالعرض على ما يصدق

عليه الآخر بالذات والواحدات في الحاشية سواء اعتبر الجزء الصوري

فيها او لي انتهى دفع سوال مقدر تقدير السوال ان الواحدات الصرفة وان لم

يكن حملها على المعدودات بالواحدات صحيحا لكن لم لا يجوز ان يكون حمل الو

حدات عليها من حيث اعتبار الجزء الصوري فيها اذ احكام الكل قد تغاير احكام الجزء

وتقرير

42

وتقرير الدفع ان الواحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا غير محمولة على المعدودات بالمواطات لعدم اتحادها مع المعدودات كاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها متحدة مع المعدودات كك والواحد الخ هذه المقدمة كبرى وقوله السابق لانه مركب من الاحاد صغرى والمتوسطة بين هذين الكلامين جملة معترضة لاثبات الصغرى في محل الدليل ان العدد مركب من الاحاد والواحد من حيث هو واحد اعتباري ليس موجودا في الخارج لان المشتق يكون معنى اعتباريا انتزاعيا ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فكذا العدد المركب منه لان اعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل و لا نقول في توجيه كلامه ان المشتق لتركه من النسبة يكون اعتباريا حتى يرد عليه ان المشتق عند المحققين ليس مركبا من النسبة فتوجيه القايل بما لا يرضى به قايله والكلام الواقع دفع توهم يتوهم الخ من ان عدم موجودية العدد في الخارج مخالف لظاهر كلام الشيخ من ان العدد له وجود في الاشياء حيث يفهم منه ان العدد له وجود خارجي بالاستقلال بقرينة وهو قوله وجود في النفس والدفع ان مراده ليس ما هو المتبادر من ظاهر كلامه ان العدد موجود

في الخارج بالاستقلال بل مراده ان العدد موجود في نفس الامر في الاشياء التي
هي منشا انتزاعه ليس بشيء يعتد به اذ المتبادر منه نفي مطلق الوجود عن
الخارج مع ان العدد وان لم يكن موجوداً فيه بالاستقلال لكنه موجود بسبب وجود
منشأ انتزاعه فيه قيل لم لا يجوز ان يكون مراد هذا القائل ان وجود العدد مجرداً
عن المنشأ ليس الا في النفس فيصير كلام هذا القائل ايضاً معتدا به اي اعدام
تلك الامور آه كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد كذا في الحاشية
لا يخفي آه فع لما ورد على المصنف ان الترتيب لا يكون الا بالعلية او التقدم
والتاخر الوضعي وآه ليس بشيء منهما فكيف يحصل الترتيب بين تلك الامور
بان الترتيب لا ينحصر فيهما بل يكون باللازمية والملزومية ايضاً قوله كما بين
العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة على ذوات المعلولات
وبالتقدم والتاخر الوضعي كصفوف المسجد فان ما هو اقرب الي الامام متقدما
بالوضع على ما هو بعيد منه كما بين الاجسام والمقادير لكن التقدم
التاخري الاول بالذات وفي الثاني في العرض لان المقادير يشار اليها
بالاشارة الحسية بواسطة الاجسام لوجودها فيها وانما لم يثبت آه هذا

دفع لما يتوهم من ان الترتيب ة بالعلية والمعلولية ايضا يتصور بان الاقل
جزء للاكثر فلم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور بالعلية والمعلولية
لا يتركب الخ فلا يكون الاقل جزءا للاكثر ليكون وجود الاقل علة لوجود
الاكثر وعدمه لعدمه في الحاشية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة ثلثة ثلثة
بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة ان تقومت بثلثة ثلثة دون
اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقويمها فيستغني به
عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد من ضم مقدمة وجدانية
وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين
والثلثة حقيقة محصلة ولهما لوازم مختصة فالاثنان مركب من وحدتين و
الثلثة ان كانت مركبة من العدد يكون مركبة من العدد الذي هو اثنان
ومن الوحدة ولا يكون لها حقيقة محصلة ويكون مثل هذا المركب من مقولتين
فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم
التفرقة بين عدد وعدد في الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات

انتهى قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل بتقويم البعض دون البعض

اذ العقل لا فرق بين حصول الستة لكل واحد من المذكورات فلا يرد ان

تقوم حقيقة الشيء من امر دون امر لا يحتاج الى مرجح والا يلزم المجعولية الذاتية

في تركب حقيقة الانسان من الحيوان الناطق دون الجواهر الناطق مع ان

كل منها يحصل حقيقة الانسان لان المرجح انما لا بد منه بحكم العقل بتقوم العدد

من البعض دون البعض لا بتقومه في الواقع نعم يرد ان المقصود اه ابطال

التركيب بحسب الواقع ومن الدليل يلزم بطلان التركيب بحسب العقل فان

قلت كما ان العدد يشتمل على الوحدات كذلك يشتمل على الاعداد فالقول

بتركب العدد من الوحدات دون الاعداد ترجيح بلا مرجح قلت ان المرجح

موجود وهو اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير قوله فيلزم استغناء

الشيء عما هو ذاتي له حاصله ان تقوم الستة من الاعداد المذكورة فاما

على سبيل الاجتماع او البدلية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان بعض الذاتيات

كاف لتحصيلها فيلزم الاستغناء عن الذاتيات الباقية على انه لم يبق

حقيقة الستة بل يزيد عليها والثاني ايضا باطل لانه اذا حصل الستة

من البعض

من البعض نفي البعض الآخر فلزم الاستغناء عنه مع انه ذاتي له ايضا والقول
بانه يجوز ان يكون الكل متقوما باعتبار القدر المشترك بين الاعداد بط اذ
القدر المشترك انما هو الوحدات ففيه تسليم للمدعي قوله فيها لا يجري في الثلثة
ذلك ان يجري فيها ايضا هذا البيان فان تركبها من الاثنين والواحد وتركبها
من الواحدات محتملان فان تركب من الجميع لزم الاستغناء وان
تركب من البعض دون البعض لزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل قوله فيها
وهو التوافق بين الاعداد حاصله انه لما ثبت ان الستة مركبة من
الوحدات ومن الامور الوحدانية توافق الاعداد في الحكم لزم ان يكون
جميع الاعداد مركبا من الوحدات قوله فيها ولها لوازم مختصة كالزوجية للا
ثنين والفردية الثلثة قوله فيها ويكون مثل هذا المركب من المقولتين
دائما قال المحشي لان الوحدة اعتبارية والاعتباريات ليست داخلة
تحت المقولات فلم يوجد التركيب بين المقولتين حقيقة بل مثله في
التركيب من المتباينين قوله فيها ثم الوجدان لا يخفى ما فيه فان بعد
ضم هذه المقدمة لا يحتاج الي اثبات عدم تركب الثلثة من الاثنين والواحد

الا ان يقال ان هذه المقدمة وان كفت لكن لما كان ثابتا بدليل آخر بدون دخل

مقدمة وجدانية ذكره ظاهر الاستدراك فيه اذ دخول الوحدات فقط لا يستلزم

دخولها مع الهيئة لان دخول شيء في امر لا يستلزم دخوله مع شيء آخر في ذلك الامر

العدد على تقدير عدم اشتماله آه اعترض عليه بعد تمهيد ان الوحدة

التي هي من مقولة الكيف كما يصدق على وحدة واحدة كذلك يصدق على الوحدات

الكثيرة ايضا بناء على ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق

على الكثير بان الفرق بين العدد على تقدير كونه عبارة عن الوحدات المعروضة

الهيئة الاجتماعية وبين الوحدات اعتباري والوحدة من مقولة الكيف والعدد

من مقولة الكم فيلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وبالذات والتغاير بحسب

الاعتبار هذا خلف والصواب في الجواب ان يقال ان الوحدة ليست من

مقولة الكيف لان الكيف على المذهب الاصح عبارة عن عرض لا يقبل

القسمة ومعنى قولهم ان العدد من مقولة الكم اي الكم يصدق عليه صدقا عرضيا

فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين حقيقة وقيل في الجواب ان الوحدة ليست من مقولة

الكيف وان كان العدد من مقولة الكم فلا يلزم الاتحاد بين المقولتين فانه على هذا يلزم

45

نقل آخر وهو اتحاد المقولة مع غيرها والجواب الصواب يندفع الايراد الذي اورده

بعض الاعاظم بان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ماخوذية الجنس من المادة

انها اذا اخذت لا بشرط شيء كانت نفس الجنس فالمادة والجنس حقيقة واحدة والتغاير

بالاعتبار فلو كان الجنس ماخوذا عن الوحدات من حيث هي لا يخرج عن حقيقتها

بل الوحدة وحدة بشرط لا شيء والوحدة من حيث هي ليست كما كما هو ظاهر

فاذن الكم مخالف بالحقيقة للوحدات فالكم مع الفصل سواء كان ماخوذا من الجزء

الصوري او لا عدد والوحدات مضموما اليها الجزء الصوري او لا حدا فالعدد وحد

ان مختلفان بالذات انتهى وكذا يندفع الايراد الذي اورده بعض المحققين

قدس سره بان الجنس ماخوذ عندهم من المادة ومتحد معها وذا لا يتصور

فان الوحدة ان كانت من مقولة الكيف كيف يتحد مقولة العدد التي هي

الكم مع مادتها التي هي الوحدات سواء كانت مع الجزء الصوري او لا اذا

المقولات متباينة والمباين لا يتحد مع المباين الآخر وان لم يكن من مقولة

فلا يكون المتكرر فيها من المقولة ايضا بمعنى انه لا يكون عين المقولة لان

المتكرر اعتباري والمقولة جنس فالبسيطة حقيقي فلا يتحد مع الكم اصلا انتهى نعم يرد ايراده

الثاني وهو ان الهيئة الاجتماعية اما ان يكون بسيطة او مركبة والاول باطل

لان محل الهيئة الاجتماعية الوحدات المفرقة وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد

بمحال متعددة وعلى الشكل الثاني فكل جزء منها قايم بمحل علىحدة فيكون تلك الهيئة امور

متكثرة فيحتاج الى هيئة صورية اخرى وهكذا فيتسلسل ولا يكون للعدد فعلية

من حيث انها معروضة هذه الحيثية معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون

والا يلزم كون المقر عين المفروه اشكال قوي وهو ان الوحدات المصرفة من

مقولة الكيف او ليست من مقولة وعلى كلا التقديرين ليست بكم البتة فليست

مقولة الكم ذاتية لها ثم اذا عرضت لها الماهية الاجتماعية فح يكون عددا

تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك الهيئة الاجتماعية الى رجية

عنها وهو بطلان المقولات اجناس ذاتيات لما تحتها وانه لم يكن الشيء

داخلا تحتها بحسب الذات فكيف صار بالامر الخارجي داخلا فيها اذ ثبوت الذا

تيات للذات غير محتاجة الى لحاظ عروض امر خارج والا يلزم المجعولية الذاتية

وانها محال سواء كان الجاعل منفصلا او عارضا ولا يتوهم ان الوحدات الكثيرة

لم يكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقية

46

احدية محصلة وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية وليس هناك مجعولية ذاتية

ولا دخول التوحد فيها لان قوله وبعد عروض الوحدة الخ ليس بشيء اذ لو كان قبل

عروض الهيئة حقيقة عددية وقياسه على الحيوان الناطق قياس مع الفارق لان الحيوان

الناطق وان لم يكن قبل التوحد في مرتبة التفصيل حقيقة احدية انسانية لكن ليس من مقولة

مغايرة لمقولة الانسان حتى يلزم خلل المذكور بل هو عين الانسان والتغاير انما هو

بالتفصيل والاجمال بل حالية كما اخذ قيل الانسان ما كان ناطقا ثم صار باعتبار امر واقعي

ناطقا وباعتبار امر آخر غير ناطق كذا قيل ما قال بعض المحققين لدفع الاشكال ان

الوحدات الصرفة لا يكون من مقولة الكيف اصلا وانما يكون من مقولة الكيف

الوحدات الماخوذة مع القيد وان كان خارجا فهذا المقيد لم يكن له حالية يكون

فيها خالية عن المقولة ثم تحمل عليه ويدخل تحتها ليلزم المجعولية الذاتية لما

ليست الحصلة فانه ما اذا اراد بقوله فهذا المقيد لم يكن له حالة يكون فيها خالية عن

المقولية ان اراد ان الوحدات المقيدة كانت كيفا فلا كلام لنا فيه اذ على

هذا التقدير يكون العدد كيفا لا كما كان وان اراد انها من مقولة الكم فينافي الكلام السابق

وهو قوله انما يكون مقولة الكيف الوحدات الماخوذة آلخ اذ يفهم من هذا القول

انها من مقولة الكيف قال في الحاشية المنهية وا والتفصيل ان ه امور الاول الوحدات
من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني
الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون داخلة فيها والثالث
الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها والرابع كل
وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه
الاول وعلى تقدير عدم اشتماله لها وحدات بالوجه الثاني انتهى والفرق بين الوجه
الثالث والرابع ان في الثالث كثرة محضة ليست فيها هيئة اصلا لا داخلة
ولا عارضة لكن يصلح للعروض وفي الرابع لا اعتبار للصلاحية ايضا والعدد
ليس عبارة عن احد الاخرين بالدليل الذي ذكره المحشي بقوله ضرورة ان
العدد حقيقة محصلة الخ في حل كلام المحشي ان قول بعض المحققين بان دخول
الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه ليطول لان العدد ليس عبارة عن الوحدات
الصرفة حتى يلزم الاستلزام فضلا عن العينية بل هو عبارة عن الوحدات
المعروضة للهيئة الاجتماعية ودخول الصرفة في العدد لا يستلزم دخول الوحدات
المعروضة للهيئة الاجتماعية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف

بلازم على

يلزم على هذا دخول الوحدات مرتين مرة على الانفراد وهو ظاهر ومرة في ضمن المجموع
اي الوحدات المعروضة للهيئة وهذا باطل لانا نعلم ان دخول الوحدات مرة يكفي
ولا يحتاج الى مرة اخرى فلو كانت في هذه المرة ايضا داخلة في العدد لزم استغناء
عما لا يجوز عنه قوله ويلزم هذا المحذور آخر على تقدير الاستلزام حاصله ان الوحدات الثلثة
جزء الثلثة وجزئية الوحدات مستلزمة لدخولها مع الهيئة الاجتماعية فيكون
مجموع الوحدتين ايضا جزء لها وكذا المجموعا الوحدتين الباقيتين وكل المجموع بالنسبة
الى المجموعين واحد فدخوله ايضا يستلزم دخول مجموع المجموعين بناء على الفرض
وكذا المجموع المجموعين الاخرين وهكذا الى غير النهاية فيلزم التركب الثلثة من
الاجزاء الغير المتناهية في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات
دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهى هذا دفع لما يتوهم من انه يجوز ان يكون
بعض المجموعات داخلا وبعضه لا بان بعد القول بالاستلزام يلزم الترجيح
بلا مرجح قطعا فلا يرد انه يجوز ان يكون المرجح هو اعتبارية المجموعات الى صلة
سوى المجموعات الثلثة الحقيقية الحاصلة من الوحدات وبعد يبقى كلام وهو
انه يجوز ان يكون مراد بعض المحققين من استلزام الوحدات لها مع الهيئة الاستلزام

الوحدات الثلثة لا مطلق الوحدات فتأمل قوله مع ان يتصور هذا المحذور ثالث

بيانه ان لو كانت الوحدات المخفية داخلة في العدد لما امكن تعقل الثلثة

مع الغفلة عن مجموع الوحدتين كما لا يمكن تعقلها مع الغفلة عن الوحدات

الثلثة والتالي بطلت هذه الغفلة فكذا المقدم او يقال قوله هذا تتمة للمحذور الثاني

فحاصل الكلام ان دخول الوحدات المخفية يقتضي دخول المجموعات فلو كانت

داخلة في حقيقة الثلثة لما امكن الغفلة عن المجموعات عند تصور الثلثة كما لا يمكن

تصورها مع الغفلة عن الوحدات الثلثة مع انا نتصور مع الغفلة عن المجموع

الوحدتين فضلا عن المجموعات الى آخر الغير المتناهية بل نقول بل للترقي

حاصله انا لو سلمنا ان العدد محض الوحدات الى آخر المتغير بدون اعتبار الهيئة

فيها لكن لا نسلم ان دخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول العدد فيه فان

دخول الوحدات في الستة يرجع الي دخول كل وحدة وحدة اذ الدخول الواحد

لا يتعلق بالكثير من حيث هو كثير فلا بد من دخول الكل علحدة ودخول العدد

انما يكون دخولا واحدا اذ العدد حقيقة محصلة احدية فلا استلزام بين الدخولين

فضلا عن العينية في الحاشية لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالا

ستماية

شيئا آء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار
مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول قايم به انتهى اعترض عليه بان
المحقق لم يدع ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على تقدير عدم اشتمالها
على الجزء الصوري وان كان دخولا كثيرا او هو لازم البتة لان العدد ح غير
مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار فارتفع الاثنينية فدخول الوحدات
دخول الاعداد ومكا ان دخول الوحدات دخولات كك دخول الاعداد ايض دخولات
فتامل انتهى ولا يخفى ما فيه فان المحقق وان لم يدع صراحة بان دخول الوحدات الكثيرة
دخول واحد لكنه ادعاه ضمنا لانه لما قال ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
ودخول الاعداد انما هو دخول واحد فيلزم القول بان دخول الوحدات الكثيرة
ايض دخول واحد وعدم التغاير بينهما بالذات والاعتبار لا يستلزم ان يكون
المضاف الى احدهما من جهة بعينه المضاف الى الآخر من هذه الجهة لجواز ان
يكون الامر الخارج المنفصل مانعا عنه فالعدد وان كان محض الوحدات
لكن لا يكون دخولها بعينه دخول الاعداد لتفاوت الدخولين بالوحدة والكثرة
الا ان يقال بعل خطرات قول المعترض فتامل اشارة الى هذا والفرق دفع

فليس
لتوهم من يتوهم ان الوحدات اذا لوحظت بدون الهيئة الاجتماعية
الفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات المحضة التي هي عبارة عن العدد فحال
دخولها واحد بان بينهما فرق لا يخفى على احد اذ في الوحدات اعتبار الصلاحية
بعروض الهيئة فليس الامتياز والانحصار في اجزائها مقصود في هذه المرتبة بخلاف
كل وحدة وحدة فان كلا من اجزائه يتجاوز عن الآخر مفصلا وبما حققناه
من ان العدد ليس جزء للعدد مطلقا سواء كان عددا اولا لا يتم ورد ذلك
لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزء الابواسطة جزئية
العدد العارض للمجموع الثاني في العدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه
الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد وجزء العدد
لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما لعروضها لها او
بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات كذا في الحاشية
ومما ينبغي ان يعلم ان كلام المحشي رحمه مبني على ان الجزئية والكلية من عوارض
العدد بالذات دون المعدود مع انه فاسد لان فاسد لان تعدد الحقائق
اما بذاتها او بعروض العدد والثاني يبطل اذ العدد من الامور الانتزاعية

فلا دخل

فلا دخل له في تعدد الحقائق فتعين الاول • تحقق مجموعها المجموع احاد المنشئة للهيئة تحقق
الاحاد التي يعرض لها الهيئة الوحدانية ويكون منشأ الانتزاعها لعروضه وان شئت
المنبه عليه فاعلم ان عروض هذه الهيئة للاحاد عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فالكثرة المحضة ليست
قابلة لعروض شيء واحد لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض ومجموع الاحاد
بهذا المنشئة • د الوجه الثاني حاصله منع ان عدم الاقل الذي هو جزء علة لعدم الاكثر
بالذات لانه عدم علة معينة اذ عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق
عليه عدم الاقل ولا يكون عدم العلية المعينة علة لعدم المعلول لانه على هذا يلزم
ان لا يعدم المعلول الا عند عدم تلك وليس كذلك بل يجوز ان يعدم المعلول عند
عدم العلة والاخرى فيكون علة عدم المعلول عدم علة الا على التعيين اي
قدر مشترك بين اعدام العلل في الحاشية والا يلزم عند انعدام العلل توارد
العلل المستقلة على معلول واحد انتهى حاصله انه لو لم يكن علة ما بلا
التعين اي القدر المشترك بل كان عدم كل واحد من الغيابات بعلية
لاستقلال يلزم عند انعدام العلل معا جميعا توارد العلل المستقلة على معلول

واحد بان عدم كل واحد واحد ح كاف لعدم المعلول وبالجملة ان الدعوى آه

ان علة عدم المعلول عدم علة ما اي قدر مشترك فهي لا يثبت الا بابطال كون

عدم علة المعينة وعدم كل واحد واحد من المعينات علة لعدم المعلول فابطل

المحشي سره الاول في الحاشية بقوله ان علة عدم الخ والثاني في حاشية الحاشية

بقوله والا يلزم الخ اقول ان لكان كون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول انما

يصح اذا اخذ التوقف المذكور في العلة بالمعنى المشهور واما اذا اخذ بمعنى ما

يصح دخول الفاء فيه كما هو عند المجوزين لتعدد العلل المستقلة على معلول

واحد شخصي فلم يصح كما لا يخفى واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم

المعلول بناء على انه يصدق عليه عدم علة ما قال بعض الافاضل وعلى ما

ايض ثم المنع لان العلة بالذات لعدم المعلول هو عدم العلة التامة لا عدم

واحد بعينه حتى يلزم توقف عدم مجموع الاكثر على عدم مجموع الاقل ولزم الترتيب

بينهما بالعلية والمعلولية لكن لما كان غرض المحشي بناف هذا القول لم يمنع بهذا

الوجه بل اشتغل بابانة فساده ليس يتوقف بالذات الخ فالتوقف

على هذا بالمعنى المشهور فيشي بعينه الفاء للتعليل واما عدم احد الاجزاء

بعينه الخ

50

بعينه آلخ دفع سوال مقدر تقرير السوال ان عدم المعلول قد يكون لعدم احد اجزاء العلة

بعينه او لا بعينه فكيف يصح قولكم ان عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة

التامة والدفع ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه ليس من العلل بل من مقارنات

الموقوف عليه ولوازمه لان عدم العلة التامة لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء

فعدم المعلول حقيقة انما هو من انعدام العلة التامة لا بانعدام احد الاجزاء حتى

يكون دا خلافا لموقوف عليه اذ عدم المعلول لا يتوقف على عدم احد الاجزاء بالتوقف

الذي بني ذلك الفاضل كلامه عليه حتى يكون علة لانه لو كان كذلك كيف يكون

عدم المعلول من غيره وليس كذلك فعلى خلافه لان الجمهور تصوروا ان

عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه علة بناء على ان علة عدم المعلول عندهم عدم

علة ما فعدم الشرط هذا ايض دفع سوال مقدر تقدير السوال ان المعلول

المشروط قد يكون معدوما فعدم الشرط ايض يكون موقوفا عليه لعدم المعلول

فكيف يصح القول بان عدم المعلول يتوقف على عدم العلة التامة والدفع ان

عدم الشرط ليس موقوفا عليه بل هو مقارن بعدم العلة التامة لانها اذا انعدمت

يكون الشرط ايض معدوما فعدم المعلول المشروط حقيقة انما هو من عدم العلة التامة

لامن عدم الشرط اذ لو كان كذلك كيف يكون عدم المعلول بدون عدم الشرط
وليس كذلك ولا يتوهم ان الشرط خارج عن العلة وهي قد يكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة لان المراد من المقارنة ما هو غير لازم
فالانفكاك في بعض المواضع لا ينفي المقارنة وكذا هذا ايضا دفع دخل
مقدر تقريره الدخل ان عدم المعلول قد يكون بسبب المانع ايضا فكيف يصح القول
بان عدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة التامة وتقرير الدفع ان حال
وجود المانع مثل حال عدم الشرط اذ ليس عدم المعلول يتوقف على المانع
لانه ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع بعدم تحقق العلة التامة فلو كان
المانع موقوفا عليه لعدم المعلول فكيف يكون عدم المعلول بدونه والا يلزم
ان يكون آه حاصله ان علة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة و
في مرتبة الكثرة المحضة من دون اعتبار الهيئة فيها لا عن المجموع المركب منها
المعروض للهيئة الاجتماعية والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها
لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول وبهذا يكون عند وجودها
ولا ينتظر الى شيء آخر ولا ريب في ان المعلول يتوقف على المعلول الناقصة

يتوقفان

بتوقفات كثيرة فلو كانت العلة التامة عبارة عن المجموع المركب عن العلل
الناقصة المغاير لها كانت هي جزء الجملة ما يتوقف لان جملة ما يتوقف ح هو احاد العلل
الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة مع هذا المجموع ولكانت جملة ما يتوقف هي العلة التامة
فصارت جزء النفسها وما يتوهم من ان العلة التامة اذا كانت عبارة عن العلل
الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة يلزم ايضا ان يكون جزء النفسها لان المعلول كما يتوقف
على الكثرة المحضة يتوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة ايضا لانه لا يوجد بدونه
والعلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فيكون العلة التامة التي هي
عبارة عن الكثرة المحضة جزءا لجملة ما يتوقف عليه التي هي العلة التامة اذ جملة
ما يتوقف ح هي الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد منها فصارت
جزءا لنفسها مدفوع اذ توقف المعلول على الكثرة انما هو بتوقفات كثيرة
فهذا التوقف على كل واحد واحد من هذه الكثرة فلا يكون هذا التوقف بعض
ما يتوقف عليه ليلزم جزئية الشيء لنفسه بخلاف المجموع المركب لان التوقف عليه
غير التوقف على الكثرة اذ التوقف على المجموع توقف واحد وعلى الكثير كثيرة
ما اعترضه بعض الاعاظم بان العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول

توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول هذا المجموع فيها اذ التوقف عليه تام فلا يلتزم جزئيته
الشيء لنفسه فعليه ما قيل ان المجموع اذا صار مغايرا للعلل الناقصة الكثيرة وحصل
بعدها فجملة ما يتوقف عليه المعلول في هذا العلل الناقصة مع هذا المجموع فصار جزءا من
جملة ما يتوقف عليه وهي العلة التامة فيلزم جزئية هذا المجموع لها مع انه نفسها وهو
جزئية الشيء لنفسه ولذا قال اي لما ثبت ان العلية التامة عبارة عن
الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة قال بعضهم ان المعلول يتوقف على العلية التامة
يتوقفات كثيرة اذ التوقف على الامور الكثيرة من حيث هي كثيرة لا يكون
الا توقفا كثيرا فعدم العلية التامة منه آه بعد تمهيد ان العلة التامة
عبارة عن نفس احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة دون المجموع
المركب منها المغاير لها جاء على رد قول بعض الافاضل من انه لا يمكن ان
يكون عدم العلية التامة علية لعدم المعلول تقريره ان العلية التامة
اذا كانت عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة فعدمها لا يكون الا كثيرا
الا ان العدم رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها ايضا
يكون اعداما متعددة لان العدم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث

اي الكثرة

هي كثيرة فعدم العلة التامة ان كان علة لعدم المعلول فهو باسره الاعدام
جملة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا عند انعدام جميع العلل الناقصة وظاهر ان
الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عنه عدم واحد من العلل الناقصة او عدم
جزئه لا بعينه وهو المطلوب لكن المحشي رح انما ترك هذا الشق اذ هو مطلوبنا الغير المرضي
لبعض الافاضل فلا يرد ان عدم واحد من العلل يعدم العلة التامة لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من حيث هو كل فاذا انتفى واحد من الكثرة
التي كانت فانتفت العلة التامة ح ايضا فعدم المعلولية يكون من عدم
العلة التامة كما قال بعض الافاضل لانه ليس مقصود المحشي ان رفع العلة
التامة لا يكون الا برفع جميع احاد العلل الناقصة حتى يرد ما اورد بل مقصوده
ان اعداما كثيرة واذ لا يجوز ان يراد العدد المشترك اي العدم واحد
من العلل لانه مطلوبنا الغير المرضي للخصم اراد جميع الاعدام ولهذا قال
المحشي فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد
منها فتامل تاملا بليغا ثم لما كان ذلك البعض استدل بان شيئا بعينه لا يترتب
الا على شيء بعينه وجودا او عدما فلا يكون عدم علة ما علة لانه غير معين

اجاب عنه في الحاشية بقوله وما قال ان شئتهما بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا علي شي

بعينه في الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقق ان العدم لا يحتاج الي التاثير بل يكفي

فيه سلب التاثير في وجوده انتهي حاصله ان ترتب الشي المعين علي المعين مسلم في الوجود

اذ له تاثير في وجود الآخر و يترتب وجوده علي الاول واما في العدم فلا اذ التحقق

ان عدم المعلول لا يحتاج الي عدم العلية بل يكفي فيه سلب تاثير الوجود فيجوز ان

يوجد العلة ولم يوثر فيه فيه انه قد سبق من المحشي ايضا ان عدم المعلولية يكون

لعدم علة ما وليس معني التاثير الا هذا الا ان يقال ان المراد بالتاثير تاثير العلة المعينة

وقوله بل يكفي كناية عن عدم علة ما   يقال ان يقول لما حمل المحشي مع كلام المص

علي ان عدمات تلك الامور الغير المتناهية مترتبة متحققة لان عدم الاقل يستلزم

لعدم الاكثر فاخذ المعدوم واحد من العلل انعدام المجموعات وهذا ابطل بالتطبيق والتضايف

وغيرهما اعترض عليه بان العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة

فقبل الانتزاع لا وجود لها ليجري فيها براهين التسلسل لان من شرائطها الوجود

الوجود الانتزاع لا وجود الا ما تحقق انتزاعها هو متناه فلا فائدة في اجراء

براهين فلا يلزم كون تلك العدمات مرتبة موجودة غير متناهية بالفعل كما زعم

المص حتى يجري فيها التطبيق وغيره ولم يدر ان مقصود المص انه لو كان العلم ازلية
يجب تحقق الامور الغير المتناهية فينا بالفعل بازآء ما في قوتنا ادراكه من الامور
الغير المتناهية بالفعل وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما اما اولا فلان العدد
الاكثر مستلزم للعدد الاقل واما ثانيا فلان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر
وليس المراد من قوله فاذا كان عدم الواحد والاثنين الخ ان هذه الشرطية
متحققة فيلزم ان عدمات تلك الامور مرتبة ومتحققة فينا بالفعل ويرد عليه الاعتراض
المذكور بل هو تاكيد للاستلزام عدما في ضمنه انه اذا فرض عدم الواحد والاثنين لزم
انعدام جميع المجموعات مما كان وجودها لازما لوجودها وتبين بطلان هذا اي الامور الغير
المتباينة المرتبة وجودا او عدما اللازمية لكون العلم ازليا في الحكمة فان قلت في
اثبات الترتيب بحسب الوجود كفاية لاجراء براهين التسلسل فما الفائدة
في اثبات الترتيب بحسب العدم قلت الايذان بان الغير المتناهي المترتب
وجودا او عدما محال مطلقا ولا يختص الاستحالة بالمرتب وجودا
ومعنى الاستلزام الخ دفع لما يتوهم الخ من ان تلك العدمات اذا كانت
امورا انتزاعية فلا استلزام بين عدم الاول والاكثر انما يتصور اذا كان

بين انتزاعهما لازما لوجودها وبين بطلان هذا اي الامور الغير المتناهية

المترتبة وجودا او عدما مع مطلقا ولا يختص الاستحالة بالمترتب وجودا

ومعنى الاستلزام الخ دفع لما يتوهم من ان تلك التقديرات اذا كانت امورا

انتزاعية فالاستلزام بين عدم الاقل والاكثر انما يتصور اذا كان بين

انتزاعهما استلزام مع انه ليس كذلك لان انتزاع عدم الاربعة لا يستلزم انتزاع

عدم الخمسة لانا ننتزع عدم الاربعة مع الغفلة عن انتزاع عدم الخمسة وتقرير

الدفع ان معنى الاستلزام استلزام صحة انتزاع عدم الاقل لصحة انتزاع

عدم الاكثر يعني اذا امكن انتزاع عدم الاقل يمكن انتزاع عدم الاكثر لا ان

انتزاع عدم الاقل مستلزم لانتزاع عدم الاكثر بالفعل   فلا يكون هذا

من تتمة الاعتراض   المقصود اجراء برهان التطبيق وهو عبارة عن

تطبيق احدى الجملتين الناقصة من الاخرى بواحد عليها حتى يظهر مساواة

الزائد الناقص وهو محال او تناهيهما وهو المطلوب والتفصيل في الكتب المبسوطة

وفيما ذكرنا كفاية للمتعلم   الغير المتناهي هكذا في النسخة الحاضرة عندي

فحاصل الكلام ان المقصود اجراء برهان التطبيق مثلا في العدمات وكونها من الامور

الانتزاعية

54

الانتزاعية لا يمنع جريانه فيها لان الاجزاء المقدارية وهي التي بها يقدر
الجسم كالنصف والثلث وغير ذلك في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري
فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج
والا لزم تركب الجسم المتناهي المقدار الذي هو قابل للانقسامات الغير
المتناهية وجزء للجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة
استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء اجزائه وتركب الجسم المتناهي
المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال لاستلزامه عدم تناهي
المقدار وفي بعض النسخ بزيادة التاء في الغير المتناهي فيصح
صفة للجسم بتاويل الجسمية والا لكان صفة للاجزاء فيصير الحاصل ان كون
العدمات من الامور الانتزاعية لا يمنع جريان برهان التطبيق فيها لانه
يجري في الاجزاء المقدارية الغير المتناهي للجسم المتصل المتناهي مع انها
اجزاء وهمية اه ولا يخفى ما فيه فان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي
لا يجري فيها برهان التطبيق لان الجسم المتصل امر واحد لا اجزاء فيه بالفعل
اصلا وانما يكون بعد الانتزاع وفي التطبيق لا بد من امور متعددة با

لفعل والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى الفعل في

ازمنة غير متناهية لايمسه الجواب الذي حاصله ان الاجزا وان لم يكن

موجودة بانفسها لكنها موجودة بانفسها مع انها اجزا وهيئة غير موجودة

في الى شيئة اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء

التحليلية اما معدومة صرفة واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول

بطل لان تلك الاجزاء بما يقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا سمحن بعض

المقص لان تلك الاجزاء بما يقع موضوعات ويبرد بعضه في الخارج فيقع

هذا البعض حاو ذلك البعض بارد وثبوت الشي للشي في ظرف يستلزم ثبوت

المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسامات

غير متناهية فلو كانت تلك الاجزا فيه متعددة يلزم تركبه بالفعل من اجزاء

غير متناهية فثبت انها موجودة بوجود واحد فليس في الخارج الا امتداد

واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع

عنه الاجزاء الفرض شيئا دون شي فمبطل ما يتوهم انها حقيقة متعددة

موجودة بوجود واحد كيف والوجود هو نفس الموجودية الانتزاعية وليس

له فيه فرد سوى الحصة المتحققة بالوصف او الاضافة قال بهما ربي
التخصيص انتهى اقول انما لا يصح ان يكون بهما وحدة بالاستقبال حقيقة فان
الموضوع بالحقيقة جسم بسيط يتفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذوات الاجزاء
التحليلية مقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل و
الاجزاء يحكم بتقدم ذوات الاجزاء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه لما حققت
ان الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئية متحقق في
كل جزء فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة انتهى قوله فيها الاجزاء
التحليلية وهي التي لا يتركب منها الجسم كالنصف والثلث فاطلاق الجزء
عليها على سبيل المسامحة اذ الجزء ما منه التركيب وليس يتركب
الجسم المتصل منها حقيقة لكن لما كانت الاجزاء المذكورة منتزعة بحيث
يذهب اوهام العامة الى ان الجسم مركب منها يطلق لفظ الجزء عليها مجازا
قوله فيها معدومة صرفة المراد منها ما كانت معدومية بنفسها او بمنشأ
انتزاعها ومن قوله موجودة الموجود بانفسها ووصف التعدد لازم للموجودية
بنفسها لان الهوية اذن متعددة بديهة ومنقولة موجودة واحدة الموجود

بوجود المثبت آه لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراد منه ان
الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان يكون تلك الهويات المتعددة متحدة
في الوجود لان المحشي ره بسطه في قوله فبطل ما يتوهم آه قوله فيها كيف يعني
ان الوجود ليس حقيقة الا نفس الموجودية المنتزعة وهذا معني مصدري فليس
له فرد سوي الحصص التي تحصل بالتقييد سواء وجد في ضمن الاضافة او الوصف
فمناط تعدده وتكثره انما هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء
حقايق متعددة صارت وجودها المضاف اليها ايض متعددة فكيف
يصح القول بان حقيقة هذه الاجزاء متعددة موجودة بوجود واحد فان بهمنيار
هذا استشهاد على عدم كون الاجزاء التحليلية متعددة موجودة بوجود واحد
فانا نعلم ان ههنا وحدة بالاتصال فلو كانت موجودة متعددة لم يكن ههنا وحدة
اتصال اذ التعدد ينافيها كما قال بهمنيار في كتابه المسمي بالتحصيل ان
الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال بالحقيقة لان الموضوع
الذي ثبت له المتصل يكون جسما بسيطا متفقا بالطبع والخمر والماء جسمان
مختلفان بالطبع كيف يكون المركب منهما متصلا بالحقيقة فلك اجزاء الجسم لو كانت

حقايق

حقايق متعددة كيف يتصور الاتصال بينها مع انها متصلة قوله فيها تحققت
وجه بطلان ما قبل قوله فيها مع ان تاخر وصف الجزئية يعني تخصيص تاخر و
صف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القايل ان ذات الجزء
التحليلي آه مما لا وجه له لان تاخر وصف الجزئية يوجد في كل جزء سواء كان
تحليليا او لا قوله منشأ انتزاعها ليس كذلك اي ليس موجودا في الخارج
ذو منشأ تلك العدمات الا عداد المعدومة فحاصل الجواب ان قياس
العدمات على الاجزاء المقدارية قياس مع الفارق لان الاجزاء المقدارية
وان لم يكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بوجود منشأها واما تلك العدمات
فليست موجودة لا بانفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيها برهان التطبيق
لان من شرايط الجريان الوجود كما لا يخفى كذا الاكثر بالعرض وهو المعدود
اذ الاضافة بالاقلية والاكثرية بواسطة عروض العدد له واما اتصاف
العدد بها فبالذات والبعض تبين هذا دليل آخر لابطال الازالة حاصله
ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصفان بهما لانها
اعتبارية ليست قابلية للاتصاف بشيء فتامل وما قال في الحاشية

المهيته في توجيه التامل ان العلم على تقدير كونه زوال امر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزايل كما انه اذا كان بمعنى حصول الصورة لا يتصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زايلا انتهى فغيره ان العلم يكون صفة قائمة بالمدرك كالامر الزايل من حيث انه زايل عن المدرك ليس لقائم فيه ثم يكون العلم الا الزوال الثابت للنفس وهو لا يتصف بالمطابقة فيبطل كون العلم زوال امر نعم يمكن بيان وجه التامل بانه ان اريد بالمطابقة ان اريد بها المطابقة بين العلم والمعلوم بحسب الذات والحقيقة فمم وان اريد بها المطابقة بينهما بحسب الكشف فمسلم لكن عدم تحققه بين الزوال الثابت بالنفس والمعلوم مم والاستدلال على هذا دفع لما يتوهم آه من ان الاستدلال على كون العلم تحصيلا يوجب النظرية فينافي كونه من الوجدانيات التي هي من اقسام الضروريات وتقرير الدفع ان الاستدلال لا ينافي الضرورية لان غاية ما يلزم آه حصوله بالنظر لا التوقف عليه حتى يوجب النظرية اذا النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به في الحاشية التوقف على النظر غير الحصول به سواء كانت التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه

اي نفس التحصيل والحصول بل
هو نفس الحاصل بما ان
الحاصل من حيث انه
حاصل بنفسه م

لا يمتنع

لا ممتنع لان ما يحصل لشيء لا يلزم ان يكون مرتبا عليه او ممتنعا به ومنه انتهى والحاصل
ان النظري ما يتوقف على النظر لا ما يحصل مصاحبا للنظر الذي هو القياس مثلا
فالحصول المصاحب للنظر لا يوجب التوقف والترتب اذ الحاصل مصاحبا لشيء
لا يجب ان يترتب عليه او يمتنع به ومنه فالبا في قوله لا ما يحصل بالنظر للمصاحبة
وكذا في قوله في الحاشية غير الحصول به كذا قيل فتدبر   وذلك لان الحاصل
دفع لما يتوهم الخ من ان اتحاد الحاصل لا يستلزم اتحاد العلم بل لا يجوز
ان يكون للشيء الواحد حصولان يكون العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم
بذلك هو الحاصل بحصول آخر والدفع ان الحاصل الواحد ليس له الحصول واحد
لان الحصول معنى مصدري تعدده وبوجوده تابع لتعدد المنسوب اليه و
توحده واذ هو الخ واحد فالحصول ايضا كذلك وان يتوهم ان الاحتياج
الى المقدمة المذكورة انما يكون اذا كان عبارة عن الحاصل فلا لانه اذا
كان الحاصل واحدا اتحد العلم البتة يجاب بانه يجوز ان يعرض للحاصل الواحد
حصولان يختلف العلمان بحسبهما اذ المعروض يختلف باختلاف العوارض فلا يلزم
عند اتحاد الحاصل اتحاد العلمين فالاحتياج الى بيان المقدمة المذكورة على تقدير

كون العلم عبارة عن الحاصل ايضا ضروري واليه هذا السؤال والجواب اشار
المحشي في حاشيته بقوله هذا البيان على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا ضروري
اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم
بذلك هو الحاصل بحصول آخر انتهى قوله فيها ايضا ضروري اي كما انه ضروري
على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول وجه آخر لابطال اتحاد الحاصل
في العلمين وتقريره انه اذا ثبت ان العلمين لا يجتمعان حدوثا للمقدمة
المشهورة فلا بد من ان يكون علم احدهما مقدما والآخر مؤخرا فح لو كان
الحاصل فيهما واحدا يلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول ان يكون الحصول
الحادث عند احد هذين العلمين مغايرا للحصول الحادث عند العلم با
لآخر ولا يستوي حال العلم الثاني وما قبله او يتخلل العدم بينهما فيلزم اعادة
المعدوم قوله فان قلت حاصله ان الذي لزم من دليل المص كون العلم
بحصول امر ولا يلزم منه ان يكون متصفا بالمطابقة لجواز ان يكون اضافة
بين العالم والمعلوم وهي مما لا يتصف بالمطابقة فيبطل ما فرع المص على الطال
الا انه من لزوم ان يكون معلوم امر في العقل يطابقه قلت حاصله

ان هذا التفريع بلحاظ مقدمة مطوية ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة ولم يذكرها لاشتهارها فيما بينهم اولا ان اتصاف العلم بهما امر
ضروري فكانه بضرورته ادعي وان لم يلزم من الدليل لكن يقابل فيه ما
افادة بعض الاعاظم من ان تعيين الطريق غير واجب على المناظرة ولما كان
بعض شقوق نقيض المطلوب باطلا بدليل مستقل فلا بأس بان يبطله المستدل
به ثم يضم مقدماته لاثبات المطلوب وان كانت تلك المقدمات كافية في اثبات
اصل المدعى قوله فتدبر في الحاشية اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على
تقدير ان يكون زوال امر ايضا يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان
المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والامر الزائل ذكر المص تلك المقدمات
في نفي كونه زائلا انتهى ولا يخفى ما فيه وقد يقال هذا الجواب لقوله فان قلت
اه ودليل الزامي على المتكلمين المنكرين للوجود الذهني القائلين بكون
العلم نسبة حاصله ان العلم ليس عبارة عن النسبة اذ تحققها فرع تحقق
المنتسبين فوجودها بدونهما محال مع انا ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد
من ان يكون له وجود في الذهن مع انهم ينكرون الوجود الذهني فيبطل احتمال

كون العلم نسبة قال بعض المحققين ان هذا الاشكال لا يختص بكون العلم نسبة
بل يجري على تقدير كونه صورة حاصلة فان العلم المتعلق بالممتنعات لا بد ان
يكون له متعلق بالفتح ومتعلقه بالذات ذواتها والضرورة شاهدة بان
المتعلق بالذات للصفة الثبوتية ما بد من ان يكونا موجودا لكن مع ان
ذواتها فاقدة في الخارج والذهن فان الحكم من حيث هو حكم ليس له التحقق
فيهما قوله واعتراض عليه حاصله انه لا يلزم من عدم وجود المعلوم في الخارج
وجوده في الذهن لجواز ان يكون وجوده في العقول المجردة كافيا لتحقق
النسبة التي هي العلم لا يتغير علمنا بها آه فلو كان وجود المعلوم في العقول
المجردة كافيا للعلم لتغير العلم بعدمه لانتفاء العلم بانتفاء المعلوم مع انه ليس
كذلك بل يبقى العلم كما كان كما يحكم به البديهة قوله وبهذا اي باثبات ان العلم
هو الحصول وعدم كفاية الوجود الخارجي له ثبت مذهب المحققين من ان المعلوم
بالذات هو الصورة العلمية في الحاشية بيانه ان العلم صفة ذات اضافة
فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء
الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات

الى الصورة

هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم
انها معلوم بالذات لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لا يحتاج
الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى
الاوهام من ان العلم الحضوري علم بالذات يكون معلوم اي الصورة الذهنية
معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض يكون معلوم اي الشيء الخارجي
معلوما بالعرض ليس بشيء نشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين
المتقاربين بالآخر لان هذين العلمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي
مع قطع النظر عن العوارض الخارجية والذهنية وهي معلوم بالذات و الماهية
من حيث انها معروضة للعوارض الخارجية معلومة بالعرض وهذا العلم علم
حصولي لانه ليس الا بحصول صورة الشيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم
الذي هو القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لان
علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري كما تقرر في موضعه قوله فيها وبهذا ظهر
اي لما ثبت ان المعلوم في الحصولي هو الصورة من حيث هي قوله معلوما
بالعرض اذ لو كان معلوما بالذات لا ينفي العلم بانتفائه مع انه ليس كذلك

قوله فيه انه آه عن اهمال هذه الدقة وهي ان للصورة الذهنية اعتبارين

من حيث هي هي ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ومعلوم العلم الحصولي

هو الصورة الذهنية باعتبار الاول لا الشيء الخارجي قوله فيها وانه اشتبه

احد العلمين المتقاربين بالآخر يعني ان العلم الحصولي والحضوري كما كانا

متقاربين في الصورة الذهنية لان علمها من حيث الاكتناف بالعوارض علم

حضوري ومن حيث هي هي علم حصولي فبهذا التقارب اشتبه على البعض

الاوهام احد العلمين بالآخر وقال ان الصورة الحاصلة في الذهن من الخارج

علم حصولي ومعلومه في الخارج والعلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم

حضوري ولم يفهم ان للصورة الذهنية مرتبتان في مرتبة معلوم للحصولي

وفي مرتبة علم حصولي ومعلوم للحضوري قوله فيها وهي معلوم بالذات

هذا في الادراك العقلي مسلم دون الادراك الاحساس اذ معلومه

هو الشيء المكتنف بالعوارض قوله فتامل فان للمنافية فيه اي

في قوله انه خبر مجال في المناقشة لقائل ان يقول ان المدارك

العالية مع ما فيها من الصورة العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية

والذهنية وعلى

والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدرك
لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم ان طوفان نوح ع مثلا مقدم على البعثة موسى ع
وكذا لم يكن فلك ولا حركة ثم ان هذا بداية للوهم لما دل البرهان على خلافه انتهى حاصله
ان القول بعدم الاشياء في الخارج مطلقا سواء كان في العقول او غيرها لبطل
اذ العقول مع ما فيها من الصورة العلمية علل لجميع الاشياء فهنا العلم فلو
انتفت الصورة العلمية عنها انتفت العلة لان انتفاء الجزء يستلزم و
انتفاء الكل واذا انتفت العلية يلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولية اذ
انتفاء العلية يستلزم انتفاء المعلول فما زعم انه على تقدير انتفاء الاشياء
من العقول لا يتغير علمنا بها لعل هذا بديهة الوهم قيل ان مراد السائل انه لو كانت
النسبة متحققة عند تحقق الظرف في المدارك العالية يلزم عدم النسبة على تقدير
فرض عدم الصورة الحاصلة في المدارك العالية من حيث انها ظرف في نفسها
الامر مع قطع النظر عن حيثية اخرى فلا يكون وجود النسبة موقوفا على تحقق
الظرف فيها فلا بد من ان يكون له نحو آخر من الوجود اذ ليس في الخارج
فهو في الذهن وهو المطلوب اقول انه لا يجوز ان يكون ذلك الفرض محالا

والمحال يستلزم محالا آخر قوله فيما ما دل البرهان على خلافه لانه ثبت في موضعه
ان التقدم والتاخر بالذات انما هو في الزمان وفي الزمانيات بالعرض
ومقدار الزمان ليس الا حركة فلك الافلاك فكيف يتصور التقدم والتاخر
مع عدم الفلك والحركة   فالمراد وهذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل
انه بين المص اولا ان العلم يتصف بالمطابقة وقال ثانيا وذلك هو
المراد بحصول صورة الشيء في العقل مع ان الحصول معنى مصدري انتزاعي
لا يتصف بالمطابقة فكيف يكون العلم بمعنى الحصول والدفع انه ليس المراد
من حصول الصورة معناه المصدري بل المراد منه الصورة الحاصلة
وهذا يدل آه اي اتصاف العلم بالمطابقة يدل على ان مورد القسمة
هو الصورة الحاصلة لان الكلام آه وقع في العلم الذي هو مورد القسمة
وبين المص انه مما يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن المعلوم
ان المتصف ههنا انما هو الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فمورد القسمة
هو الصورة الحاصلة وان جعلت المشار اليه بهذا قوله فالمراد آه فوجه
الدلالة ح ان المص قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم التجددي بل

ثانيا

61

ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي رح ان المراد منه
الصورة الحاصلة فثبت من ه ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة
بلا الحصول انما لم يعم بان يقول اما صورة حاصلة فقط او مع الحكم مطابقا
او غير مطابق جزما او غير جازم بخلاف شموله جواب سوال مقدر
تقرير السوال ان شمول العلم للتصديقات المطابقة والجازمة الظ
ظن فما وجه ذكرهما دون التصورات والجواب ان شمول العلم
بهما وان كان ظاهرا لكنه اورد هما بواسطة مقابليهما الذين شمول
العلم بهما غير ظاهر بناء على توهم ان المطابقة المعتبرة في الصورة
المطابقة لما في نفس الامر فذكر المطابقة والجازمة ليس لذا بات لا
يقال فما القرينة على عدم ارادة منقولة مطابقا لما في نفس الامر او غيره
بمعنى اعم شاملا للتصورات والتصديقات لانا نقول القرينة على عدم
ارادة التقسيم الثاني وهو قول جازما او غير جازم فانهما لا يكونان
الا في التصديقات يتعلق لكل شئ اذ كل شئ يمكن حصول صورته في
الذهن ويصدق آه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من

المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية كذا في الحاشية

بالحمل العرضي اما في الحمل على النقيض فظاهر واما في الحمل على نفسه فلان نفسه

فرد له فهو كلي تتكرر بالنوع وكلما يكون كك عارضا لنفسه لكن لا يصدق على نفسه

ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير وهو على تقدير ان يحكم عليهما باحد

كما يقال التصور واللاتصور بالمعنيين الآخرين كذا فلا شك في ان كل واحد

منهما في هذه القضية متصور بالتصور الذي معه حكم وليس بمتصور بالمعنيين

الآخرين وهذا حاصل ما اشار في منهية بقوله وعدم الصدق على تقدير ان يكون

نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم ولعدم امتيازه ونقيضهما مع الحكم و

اعتباره انتهى وما قيل من ان حاصل هذه المنهية ان بين نفس مفهوم

التصور المقيد العدم الحكم ولعدم اعتباره وبين نقيضهما تباين فكيف

يصدق احدهما على الآخر ففيه وجوه من الخلل لا يخفى على المتامل واليه

الصدق ايضا اشار في منهية بقوله وهو على تقدير عدم اخذ التصور مقيدا

بالقيدين انتهى حاصله انه على تقدير اخذ معنى التصور واللاتصور بالمعنيين

المعنيين الآخرين واعتبار عدم الحكم عليهما بشيء يصدق التصور عليهما بالمعنى

المذكور

بالمذكورين الذهن بلا منافيها لان كل واحد منهما يكون متصورا بالمعنيين
الاخيرين للتصور بداهة على تقدير الارادة من الحمل الحمل الاشتقاقي
ثم اما اذا اريد الحمل بالمواطاة فوجه عدم صدق التصور بالمعنيين
الاخيرين على نفسه ونقيضه من جهة ان كل واحد منهما قائم بالذهن ومكتنف
بالعوارض الذهنية فيهما اذا حكم عليهما بشيء كما يقال التصور واللاتصور
بالمعنيين الاخيرين كذا فلا شك في ان كل واحد منهما في هذه القضية في
مرتبة القيام بالذهن والاكتناف بعوارض الذهنية تصور معه حكم و
اعتبر معه حكم وليس بتصور بالمعنيين الاخيرين واما اذا لم يحكم عليهما
بشيء فكل واحد منهما في هذه المرتبة بتصور بالمعنيين الاخيرين
وقد بحث كما افادة بعض الاعاظم من انه لا يظهر للفرق بين
التصور بالمعنى الاول والتصور بالمعنيين الاخيرين بان الاول
صادق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير بخلاف التصور
بالمعنيين الاخيرين وجه لانه ان اراد حقيقة التصور فلا يصح
صدقه على نفسه لان الصادق على نفسه يكون اعتباريا صرح به المحشي فيلزم

اعتبار به حقيقة التصور وهو خلاف ما تقرر عندهم وان اراد به مفهومه
الذي جعل عنوانا للتصور فان اراد تفسير مفهومه فلا صدق اصلا ضرورة
ان التصور على هذا معلوم وان اراد صورته العقلية فالتصور صادق
عليه وعلى الصورة العقلية لنقيضه صدقا عرضيا سواء اخذ بالمعنى الاول
او بالمعنيين الاخرين ضرورة انه كان الصورة العقلية للصورة
الحاصلة والا صورة الحاصلة صورة حاصلة فكذلك الصورة العقلية
للتصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم صورة عقلية ليس معها حكم
او غير معتبر فيه الحكم بعدم ملائمتها الساذجية ومقابلته الحكم حاصله
ان حصول صورة الشئ في العقل فقط تصور ساذج مقابل للحكم
ومقيد بعدمه وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم وعدمه مطلقا
وحصول صورة الشئ مع عدم اعتبار عدم الحكم يوجد مع الحكم ايضا
والاطلاق والاجتماع مع الحكم غير ملائمة للسذاجة ومقابلة
الحكم قال الشارح فهو بهذا التفسير اعم منه بحسب التفسير الثاني اعلم
ان التصور بالمعنى الثاني ان اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا له

اصلا ثم ومر

اصلا فعمومية التصور بالمعنى الثالث الذي لم يعتبر فيه الحكم بان يكون
نفسه او جزءه من المعنى الثاني ظ بحسب المفهوم بل بحسب الصدق ايض وان اعتبر
في التصور بالمعنى الثاني ان يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان لا يكون نفسه
وجزءه واعتبر في التصور بالمعنى الثالث التصور الذي لم يعتبر فيه صدق الحكم الا
يصدق عليه الحكم لم يصدق التصور بالمعنى الثاني بمعنى ان الحكم ليس نفسه وجزءه
ايض والظاهر هو الاحتمال الآخر اذ في الاول يخرج تصور الموضوع والمحمول لان
كلا منهما مقارن للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم اخراجهما عن التصور باي معنى
اخذ ويظهر منه بحسب الصدق ايض ينبغي ان يعلم انه اذا حمل التصور بالمعنى
الثاني على الاحتمال الاول ظهر العمومية بحسب الصدق قطعا واما ان
حمل على الاحتمال الثاني فيظهر النسبة بحسب الصدق بينهما ايض لكن غير النسبة
بحسب المفهوم بين كما عرفت فعلى كلا التقديرين يظهر النسبة بحسب الصدق
لكن حمل التصور بالمعنى الثاني على الاحتمال الثاني اولى مما سبق وليطابق
كلام حاشية الحاشية وعبارتها هذه فيه انه لا يفهم من تبيين النسبة و
بين مفهوما النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايض اللهم الا ان يقال لما

النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينها بحسب الصدق
انتهى قوله فيها فيه انه آه حاصله ان النسبة بحسب الصدق ليست نسبة العموم
المطلق فلا يظهر من تبين النسبة بحسب المفهوم الذي هو العموم تباين
النسبة التي هي غير العموم فكيف يصح قول المحشي ره ويظهر منه بحسب الصدق
ايضا قوله فيها الى الخارج قال المحشي ره في حاشيته على الحاشية الجلالية
التصور عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فقط
وهو محتمل لوجهين الاول مع عدم اعتبار الاذعان والثاني مع اعتبار
عدم الاذعان والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم دون التحقق
لان العلم التصديقي هو العلم المتكيف بالكيفية الاذعانية لا يمكن
فيه عدم اعتبار الاذعان ولا اعتبار عدم الاذعان وغير العلم التصديقي
يمكن فيه كل منهما انتهى فمن هذه المقدمات الخارجية يظهر النسبة بحسب
الصدق. يطلق على معان الظاهر ان هذا الاطلاق ليس على سبيل
الاشتراك اللفظي عند اهل الميزان ولا يتوهم ان الاشتراك
مرجوح من الحقيقة والمجاز لان ذلك عند تعين احد المعاني

بالحقيقة

64

بالحقيقة والشبهة في الباقي وكل المعاني سواسية في الاستعمال

الحكم انما هو آه قيل كون الحكم حقيقة بالتفسير الاول دونه بالتفسيرين

الاخيرين غير ظ بل الاخران شايعان في استعمال الفن واما الاول

فقد صرح البعض بانه خطاء ولعله اعتبر وضع اللغة ثم لا يخفى حاصله

ان هذه التفاسير الثلث للحكم ليست للتخصيص بل الاذعان والقبول

ايضا من تفسيراته لا يخفى ما فيه في الحاشية ولا يخفى ان النسبة

ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة هي من

حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها في يصير علما وانفعالا

وبهذا العناية لا يتوجه ما اورده في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير

غير مناسب آه انتهى قوله فيها اللهم وجه التمريض ظ لان النسبة من

تلك الحيثية علم بها فيؤل الى التفسير الثالث للحكم فتامل قوله فيها

لا يتوجه لان المراد بالنسبة النسبة من حيث انها موجودة في الاذهان

وهي ليست حكما بمعنى جزء القضية بل بمعنى التصديق المذهب المنصور

بالدليل والبرهان ان العلم من مقولة الكيف لان العلم اما عبارة عن حصول

الصورة فمن الاضافة وهو بط لما مر واما عن قبول النفس للصورة

فمن الانفعال وهو ايضًا بط لان الضرورة العقلية شاهدة بان

الانكشاف يحصل بمجرد الصورة ولا دخل فيه للوازمها كالقبول وغيره وان

حصلت معها واما عن الصورة الحاصلة كما هو عند الجمهور فمن الكيف

يصدق تعريفه عليها لان الصورة اذا وجدت في الذهن صارت عرضًا

لوجودها في الموضوع الذي هو الذهن فظاهرا انها غير قابل للنسبة و القسمة

وفيه ما فيه واما عن الحالة الادراكية كما هو التحقيق عند المحقق وغيره

فمن الكيف ايضًا   ولعله اه دفع ما يترائي وروده على ما قال المص

ان العلم انفعال من انه لا ينبغي للعاقل ايثار كون العلم من مقولة

الانفعال لانه مذهب مرجوح والدفع بانه اراد من كون العلم انفعالًا

انه حاصل بالانفعال اي قبول الذهن للصورة لا انه من مقولة الانفعال و

لا بأس في ان يكون الشيء حاصلًا بالانفعال داخلًا تحت مقولة الكيف

واعلم ان اه اشكال حاصله ان العلم هو المكتسب من صورة

الشيء مجردة عن المادة فصور الجواهر تكون جواهرًا في الذهن بناء على

الحفاظ

الحفاظ الماهيات في الموجود مع انه يصدق عليها في الذهن تعريف العرض

لانها وجدت في الموضوع اذ الذهن يستغني عنها ولا يحتاج اليها فيلزم

كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا مع انهما متباينان لا يصدقان على شيء واحد

قوله فنقول وجواب الاشكال حاصله انه لا نسلم المنافات بين الجوهر

والعرض فان مدار الجوهرية على ان يكون الوجود العيني للشيء لا في الموضوع

بمعنى انه لو كان ذلك الشيء موجودا في الخارج لكان لا في موضوع ومناط العرضية

على ان يكون الشيء موجودا في موضوعه سواء كان في الاعيان او الاذهان

فالصورة الجوهرية عرض بمعنى انها وجدت في الموضوع اي الذهن وجوهر

بمعنى انها وجدت في العين لكانت لا في الموضوع نعم لو كان معنى الجوهر

ان لا يكون الشيء في الموضوع مطلقا للزم المنافاة قطعا لا يخفى

عليك ايراد على الجواب تقريره انه لو لم يكن بين الجوهر والعرض منافاة

بل يصدق العرض على الجوهر كما قلتم نختل حصر العرض في المقولات التسع

اذ المقولات اجناس عالية متباينة بالذات فلا تصدق مقولة من

المقولات العرض على الصورة الجوهرية التي هي من مقولة الجوهر

مع صدق تعريف العرض عليها وبلى هذا الا هدم الانحصار   اللهم آه حاصله ان
مرادهم من حصر العرض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج
لا مطلق العرض اعم من ان يكون في الخارج او الذهن والصورة الجوهرية
الحاصلة في الذهن من الاعراض الذهنية فلا تكون داخلة تحت مقولة من
المقولات التي هي من اقسام الاعراض الخارجية فلا يختل الانحصار في
الحاشية اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم
ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج
والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر
والموجود فيها آه امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن
من حيث هي هي وكل منهما مندرج في مقولة الاولى من مقولة الكيف والثاني
من مقولة الاخرى مقولة الجوهر وغيرها كما سينكشف عليك غطاؤه واما
الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية
بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وبان يكون كل منهما داخلا اي
المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية

ولبس لها

وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع
عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي و
اشرنا الى عدم الارتضاء انتهى قوله فيها غير تام فيه ما افاده بعض المحققين
من ان مرادهم بحصر الاعراض في التسع حصرها بحسب الخارج اي العرض الموجود
في الخارج منحصر في التسع بمعنى انه لا يوجد خارجا عن هذه الاقسام التسع وان
لم يوجد في كلها لعدم وجود بعضها في الخارج لا يخفى ما فيه فان المقسم للتسع ان يكون
العرض الموجود في الخارج ولا بد من صدق المقسم على الاقسام مع انه لا يصدق
على المقولات النسبية التي ليست موجودة في الخارج انها عرض موجود
قوله فيها والثاني حاصله ان الصورة من حيث هي هي من مقولة الجوهر وغيرها
ولا يصدق عليها انها موجودة في الموضوع الذي هو الذهن اذ لا يلاحظ
في هذه المرتبة كونها حاصلة في الذهن قوله فيها فلا شك انها من الاعتبارات
آه اذ اعتبارية الجزء هو التقييد يستلزم اعتبارية الكل قيل ان الحقيقة
الاصلية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون حيثية التقييد
داخلة في العنوان دون المعنون موجودة في نفس الامر وان كانت باعتبار ان

الحيثية المذكورة داخلة في المعنون من الاعتبارات ومراد الشيخ بعرضية
الصورة الجوهرية عرضية الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية
باعتبار الاول فالاشكال باق على حالة قوله فيها وما كان الاطلاع آه هذا
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشي رحمه
الجواب الضعيف المشار اليه بقوله اللهم تقرير الدفع مستغن عن الشرح
وما اورده صاحب الايراد ان الوحدة والنقطة كيفيتان وليستا بموجودتين
في الخارج فيوجد الكيف فيما سوي الوجود الخارجي مع انه من اقسامه وحاصل
الدفع ان الوحدة ليست من الاشياء الخارجية بل هو امر انتزاعي وليست
بكيف ولا يتوهم ان الوحدة ليست بعرض فانه الموجود في الموضوع ومن
خواصه ان يقوم وجود محله وجود حالة وهي ليست كك فالنقض بها ساقط
من اول الامر ولا يحتاج الى العذر الذي ذكر المحشي لانا لا نجد فرقا بين
الوحدة وسائر الاعراض في الخاصة المذكورة نعم لو كانت الوحدة عين
الواحد لتم ما يتوهم وليس كك واما النقطة فموجودة في الخارج ومن مقولة
الكيف فان النقطة كيفية للخط المتناهي الموجود في الخارج فهي ايضا موجودة

نمبر ٢٧٢

فيه كما صرح به الفارابي في التعليقات فتامل   ثمة اشكال آخر حاصله
انا اذا تصورنا الجوهر تحصل صورته في الذهن وهي لا تكون الا جوهرا بناء
على ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهي العلم ايضا لانه المكتسب من الوجود
والعلم من الكيفيات النفسانية فلزم كون الشيء الواحد اي الصورة الجوهرية
جوهرا وكيفيا مع انهما مقولتان متباينتان لا يصدقان على شيء واحد فمناط
الاشكال والاول لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ومناط الاشكال
الثاني لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفيا   وقد اجاب عن الاشكالين
بعض المتاخرين المجيب العلامة القوشجي حاصل الجواب ان الشيء الجوهري
اذا وجد في الذهن فله مرتبتان مرتبة الحصول وهي عبارة عن حصول الشيء
في الذهن مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية ويقال له في هذه المرتبة
انه معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه فهو اذن جوهر لانه مندرج مع
ما هو في الخارج بحسب الماهية اذ لا يلاحظ في هذه المرتبة الا نفس الشيء
ومرتبة القيام وهي عبارة عن قيام الصورة بعد حصولها في الذهن وفي
هذه المرتبة فيقال له انه علم وقائم بالذهن وموجود في الخارج وكيف

يصدق تعريفه عليه وليس بجوهر لان الشي في مرتبة الحصول مغاير بالماهية
لما في الخارج كون الشي الواحد جوهرا وكيفيا ولا جوهرا وعرضا وحاصله
يدار رد جواب المحقق القوشجي بانه على هذا يلزم الجمع بين المذهبين حصول
الاشياء بانفسها في الذهن لان الحاصل فيه عين المعلوم ونفسه وحصول الاشياء
باشباحها لان القائم فيه شبح المعلوم ومثال له لا عينه والا فالخلل باق في
الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة
للمعلوم فاما ان يكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الا
شكال ويرجع الى السفسطة الثابتة في الحاصل في الذهن فتعين
الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته
واما تسميته احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهى قوله فليس
بمفيد لان الجمع بين المذهبين لازم على تقدير التغاير والاشكال المذكور
على تقدير الاتحاد بلا دليل ولا يتوهم ان المجيب مانع اذ مراده انه
لا يلزم كون الشي الواحد جوهرا او كيفا وعرضا لجواز ان يكون الفرق
بالقيام في الذهن والحصول فيه والمانع ليس منصبه ايراد الدليل لان المانع

68

اوردوه مقدمة نظرية فلابد لاثباتها من دليل نعم لو كان منعاً صرفاً لما احتجنا الى دليل بل النظر الدقيق بهذا اشرق عما قيل حاصله انه ليس فيه سقوط عن درجة التحقيق بل يظهر امتناعه بالنظر الدقيق كما يشهد به الحدس فلا يرد ان دعوى كون الصورة منشأ للانكشاف انما يتم على مذهب القائلين باتحاد العلم والمعلوم واما على رأي من قال ان العلم حالة اخرى فلا يصح الا بالدليل لانا نعلم بالحدس ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف فلا حاجة الى الدليل على انه يلزم بهذا محذور آخر على جواب المحقق القوشجي حاصله انا نعلم ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف لانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ للانكشاف والصورة قد يكون جوهراً فيلزم ان يكون تلك الصورة علماً وعرضاً وكيفاً وجوهراً فعاد الاشكال واجاب عنهما المجيب صدر الدين محمد شيرازي حاصل الجواب منع ان صورة الجوهر والحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات فان كان جوهراً في الخارج صار عرضاً وكيفاً في الذهن بناء على ان مرتبة الماهية متأخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها اذ الشيء يصير موجوداً

او لانه يصير الماهية فينقلب الماهية باعتبار الوجودين فلا يلزم كون الشي
الواحد جوهرا وكيفا وعرضا في محل واحد لان الشي اذا صار موجودا
في الخارج صار بوجوده الخارجي جوهرا واذا وجد في الذهن صار بوجوده
الذهني كيفا نفسانيا لا يخفي عليك ولا يخفي ما فيه فان هذا المجيب
بني كلامه علي انه ليس في عالم الكون الا الوجود وهو كلي مشكك والماهيات
امور منتزعة بحسب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع عنه ماهية كما هو
مذهب الاشراقيين وعلي هذا لا يلزم قلب الماهية الذي هو من المستحيلات
لان الممتنع منه هو ان يصير الماهية مع بقاءها ماهية اخري في ظرف واحد
وهو ليس كذلك اذ الصورة الخارجية التي كانت عرضا في الذهن لم تكن فيه
جوهرا علي ان هذا القايل حاصله ان الصورة الحاصلة في الذهن
بعد الانقلاب الي الكيفية بل هي جوهر ام لا وعلي الاول يلزم كون
الشي الواحد جوهرا وكيفا وعلي الثاني حصل شي اخر مخالف له بالماهية
وهو الشبح والمثال مع ان الدلايل التي دلت علي الوجود الذهني
بعد تمامها تدل علي ان الحاصل في الذهن نفس الشي لا شبحه ومثاله

69

ولا شك ان مرتبة المعروض آه فيه انه كيف يسلم هذا القول من يقول
انه ليس في عالم الكون الا الوجود بل الامر عنده بالعكس يسلم في الماهية
لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون
وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك
المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض
حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض
هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود
هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل
هو ارتفاعهما في نفس الامر واللازم ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس
بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا
ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلية يرجع الى ارتفاع
العلية عن وجود المعلول العلية يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود
المعلول وعدمه وهذا كما ترى ليس بمحال لتحقيق المقام ان نقيض الوجود
في مرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق لكن

ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة
هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور ممن قال
بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقيق احدهما فيها من حيث
لا يدري به مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية
دون طرف بل هو محج في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة
كيف ارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف
اذ يتحقق السلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق
سلب سلب الوجود عنه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين
في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي السلب
العدم بالآخر لان الكلام التام آه في سلب الثبوت ونفي المقيد لا
الثابتة والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب
المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبهما عنه وهو بين الانتفاء
ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من غير ان يكون له امر
وان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلية

مثلا

70

فمنلا يرجع الي سلب العلية عن الوجود وسلب سلبها عنها انتهي قوله
فيها لعلك تقول هذا اعتراض علي قوله لان مرتبة المعروض متقدمة
علي آه حاصله انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة علي العوارض
لزم اجتماع النقيضين والثاني باطل فكذا المقدم بيان الملازمة
ان العارض ح لا يكون في مرتبة المعروض لتأخره عنه بل يكون عدم
العارض والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان عدم العارض ايضا من العوارض
حال كونه مضافا الي المعروض فلزم وجود العارض حين عدمه وهو اجتماع
النقيضين قوله فيها فنقول جواب الاعتراض حاصله منع كون العدم
الذي هو نقيض الموجود من العوارض لان النقيض الوجود العدم بمعني
السلب البسيط وهو ليس من العوارض يثبت للمعروض واين
الثبوت في سلب البسيط بل العدم الذي هو من العوارض السلب العدولي
اي الثبوتي ففي مرتبة المعروض يكون عدم العارض بمعني السلب البسيط
لا السلب العدولي فلا يلزم ح وجود عارض من العوارض ويتحقق اجتماع
النقيضين قوله فيها والا لزم ارتفاع النقيضين جواب امر للاعتراض

وتقريره غني عن الشرح قوله فيما تحقيق المقام هذا رد على الجواب الثاني

وتقوية للجواب الاول حاصله ان نقيض الوجود في مرتبة الموصوف

سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي المقيد اي السلب المتحقق

في تلك المرتبة ومن الضروريات ان وجود العارض ونقيضه لا يصلحان

للارتفاع فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة

وهو ارتفاع وجود العارض الذي هو نقيض للوجود من حيث لا يدري

لان نقيض الوجود فيها هو سلب ذلك الوجود فيها ولا شك في تحققه قوله

فيها مع ان استحالة منع على قول المجيب المستحيل هو ارتفاعهما في نفس الامر بان

ارتفاع النقيضين مستحيل مطلقا سواء كان في نفس الامر او المرتبة وقوله

كيف لا هذا تأييد له قوله فيها يرجع اي اجتماعهما واجتماع النقيضين محال مطلقا

فارتفاع النقيضين المستلزم للمحال ايضا لان مستلزم المحال محال قوله فيها واما التمسك

هذا اشارة اي الجواب من تمسك بان سلب النقيضين في المرتبة ليس عبارة

عن ارتفاعهما في تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما بل معناه ان مرتبة الماهية

مسلوبة عن الوجود والعدم لانهما من العوارض والمعروض في مرتبة مسلوبة

71

عن جميع العوارض لان الوجود والعدم نقيضان ليلزم اجتماعهما وحاصل الجواب ان الكلام آه في نقيض الوجود والعدم الذي عدة المتمسك من العوارض هو السلب الثابت وهو ليس نقيضا للوجود ليتم كلام المتمسك بل نقيضه سلب الثابت ونفي المقيد نحو سلب النقيضين اي الوجود والعدم في مرتبة الماهية يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما و سلب تلك المرتبة عن ذلك وسلب الشئ عن الشئ وسلب سلبه عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من غير ان يكون له امر وان لا يكون له ذلك الامر فعلى المتمسك ان يثبت احد معنى العدم بالآخر بان اعتبر في العدم الذي هو نقيض الوجود السلب الثبوتي فقال ما قال وليس لك ما عرفت قوله فيها فليس وجود المعلول هذا ابيان فحو ما قيل في الجواب الثاني للاعتراض من ارتفاع وجود المعلول آه بان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلية مثلا يرجع الى سلب العلية عن وجود المعلول وسلب سلبها عنه وهو بين الفساد واما التقدم بالزمان آه لانه لو كان بين العارض والمعروض تقدم بالزمان

وجد المعروض في زمان لا يكون العارض فيه مع ان وجود المعروض في
زمان ايضا من العوارض هف فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب
الوجود اذ هو عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج بحسب الوجود فلو كان
التقدم بين العارض والمعروض تقدما بحسب الطبع يكون المعروض
متقدما بالطبع على وجود المعروض الذي هو من العوارض ايضا فالوجود
الثاني ان كان عين الوجود الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فيلزم
التسلسل والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب لانه عبارة عن
ارتباط مصحح لدخول الفاء بين وجودي شيئين واذا لم يكن بين المعروض
والعارض تقدم بحسب الوجود فكيف يكون التقدم بينهما تقدما بحسب الوجوب
اذ الوجوب لا يتصور بدون الوجود قوله ما يصلح فيه ان يكون اه المعروض
لا يكون متاخرة عن العوارض والعموم اه هذا دفع ما يتراءى ورود
من انه اذا كان هذا التقدم سوى التقدمات الخمس يختل حصر التقدمات
في الخمسة بان انحصار التقدم في الخمسة انما هو في التقدم بحسب الوجود
وتقدم المعروض على العارض ليس من اقسام المتقدم بحسب الوجود

لينحل المصر وان شئت ان تعلم وجه انحصار التقدم بحسب الوجود في الخمسة
فاستمع ان التقدم اما ان يكون بحيث يقتضي عدم الاجتماع بين المتقدم
والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو التقدم بحسب الزمان والثاني اما ان
يكون المتأخر محتاجا اليه اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلي
اولا وهو الطبعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ يكون الاقرب منه متقدما
وهو الرتبي اولا وهو الشرف وقد اجاب بعض المحققين المجيب
المحقق الدواني حاصل الجواب منع كون العلم الذي هو من امور الذهنية
من مقولة الكيف حقيقة لان المقولات اقسام للموجود الخارجي فلا يلزم
كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا لانه جوهر حقيقة وكيف مسامحة واما
عدهم العلم من مقولة الكيف فمسامحة بمشابهته الكيف القائم با
لموضوع في العين في الافتقار الى المحل وعدم افتقاره القسمة و
النسبة قال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق فانهم عدوا المقولات
وقسموها الى الانواع ومنها مقولة الكيف وقسموها الى الكيفيات
النفسانية وغيرها وعدوا من الكيفيات النفسانية العلم فبعد تسليم

مقولة المقولات وان الاقسام المندرجة تحتها انواع القول بان بعضها داخل على سبيل التحقيق وبعضها على سبيل المسامحة خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق واجاب حاصله ايض منع كون العلم من مقولة الكيف واما انه كيف بمعنى آخر الذي ليس بمقولته بعد التسليم اشارة الى انه لم يظهر من كلامهم ان للكيف معنيان فذلك ان تقول انه اخذ من كلام الشيخ فانه ذكر ان العرض يطلق على معنيين احدهما الموجود في الموجود وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا شك ان المقسم معتبر في الاقسام وهو يستلزم ان يطلق الكيف الذي هو قسم من العرض على معنيين ايض قوله يشكل بالصورة الجزئية تقريره انه لا يصدق تعريف الكيف بمعنى العرض العام المأخوذ فيه عدم النسبة والقسمة على الصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة كابوة زيد او المقدار المتشخص كذراع من الجسم لوجود النسبة في الاولى والقسمة في الثانية فحاصل اشكال المحشي ان الجواب المذكور وان يدفع الاشكال بلزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا لكنه لا يدفع

٥٦

مادة الاستدلال وهي صدق المبنا اثنين على شيء واحد كلزوم كون الشيء
الواحد كيفا واضافة او كما فلا يتوهم ان هذا الجواب جواب اتحاد الجوهر
والكيف لا اتحاده من المقولة الاخرى فلو لم يجر هذا الجواب في اتحاده
بالاضافة لا يضرنا واجاب بعض الاعاظم عن الاول بان النسبة الماخوذة
في الاضافة وجودا وفي الكيف عدما كون العرض بحيث لا يعرض بموضوع
الا ويعرض عرض آخر بموضوع آخر يكون كل منهما مقولا على موضوعه
بقياسه الي موضوع آخر وهذه النسبة منتفية في الصورة الذهنية
للاضافة اذ هما يعرضان بموضوع وهو الذهن من حيث انهما يوجدان
معا وعن الثاني بان القسمة الماخوذة في رسم الكم وجودا وفي رسم
الكيف عدما هو اقتضاؤه للقسمة في المحل بمعنى ان المحل ينقسم
بانقسامه وليست الصورة الجسمية من هذا القبيل لان الحالة لا ينقسم
بانقسامها وكذا الذهن وهو ليس بحاصل لها آه ولا يتحقق
العلم وقت كونها في الاعيان ولكن فيه الحل محل عرضي لان الحالة
اي الحالة الادراكية خارجة عن الموضوع الذي هو الانسان

وعارضة له فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن لانه بعد حصول الشيء

واطلاق العلم آه دفع لما يظن آه من انه اذا كان العلم عبارة

عن الوصف فلم يطلقون على الصورة الحاصلة في الذهن انها علم با

هذا التحقيق انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم ليلزم

ان يكون الصورة الحاصلة جوهرا او كيفا لان العلم حقيقة انما هو الوصف

العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما لا يكون تابعا للشيء

واما الصورة الحاصلة فانها وان كانت عرضا لوجودها في الذهن لكنها

تابعة للموجود الخارجي لانها متحدة معه في الماهيات النوعية فهو ان كانت

كيفا فهناك ايضا كيف وان كان جوهرا ففي ايضا جوهر وهكذا قال جدي

واستاذي كمال الملة والدين قدس سره في تعليقاته على الحواشي

الزاهدية الجلالية لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية

ان كانت من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم

ان يكون الصورة عالمة لان العالم ما يكون فيه قيام مبدا آه واما النفس

المجردة فمع كونها خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع الى

يلزم عليه اولا انه يرجع الى ما اشكل به على شارح التجريد بقوله انه جمع
بين المذهبين اي مذهب القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين
مختصا
بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن عين الصورة العلمية ليس الا المعنى
بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه
مثل ما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها فمثل هذا
الادعاء لا يجديها بل ربما يمكن ان يستدل به على خلافه بمثل ما استدل
به على شارح التجريد بان الصورة العلمية كافية للانكشاف ولا يبقى
للعلم الا مبدءا الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت
انتزاعية ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الا
نكشاف الذي تلك الصورة مبدء له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة
الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون العلم من مقولة
الكيف حقيقة على ما هو بصدده ولان الانتزاعيات الذهنية
ليست من الموجودات الخارجية والذهنية الا بعد الانتزاع
ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف وهو

ليس بشيء او مفهوم لازم لها تميز عما عداها وهو مثل الانكشاف وايضاً
يلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة
العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات
وجود منشأ الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق
صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم
مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل على ثبوته فهذا تحكم وايضاً ليس ثمة
الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه المسبوق
بيان تلك الحالية الادراكية فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالية
صفة للصورة فتعسف وان كان مقصوده انه صفة العالم فيأباه قوله
فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من
مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المجردة مع
المعلوم انتهى كلام المتبين اقول يمكن الجواب عن الاعتراض الذي اشار اليه
بقوله انه يرجع الى ما اشكل به على شارح التجريد بانا نقول ان قيام
الحالة الادراكية في النفس ليس بالاستقلال بل قيامها فيها هو بتبعية

قيام الصورة

قيام الصورة فيها لانه الحالية الادراكية متحدة معها في الوجود ولا
يلزم من اتحادهما ان يكون الصورة عالمة بعروض العلم بها اذ العروض
الذي يوجب حمل المشتق على المعروض العروض بمعنى الحلول لا العروض
بمعنى الحمل بالعرض ولا الاول الى قول شارح التجريد فان المحشي
يزعم ان بينهما اتحاد في الوجود بخلاف شارح التجريد فانه يزعم ان وجود الوصف
مغاير لوجود الصورة لكن بقي ههنا بعد شيء وهو ان اتحاد الحالية الادراكية
والصورة في الوجود بطلان الوجود بمعنى مصدري وحدته وتعدده
تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده واذ المنسوب اليه ههنا متعدد
فالوجود ايضا كذا الحمد لله الذي يسر بعبده العاصي الراجي الى رحمة
ربه الباري محمد ظهور الله الانصاري اختتام ما قصد وتنقيد ما يقيد
في سنة الف ومائتين بعد الستة من السنة الهجرية النبوية به صلعم
على صاحبها وسلم والصلوة على رسوله محمد النبي التقي اللهم احشرنا وساير
اهل الايمان على حبهم واحشرنا في مودتهم بحق حبه صلى الله عليه وسلم تمام

از دست كاتب فقير حقير محمد جان ولد ملا مرسل ساكن رامپور از قوم افغان بونير در زمان بادشاه والا بعهد
غازي الدين حيدر در لكهنو باتمام رسيد در ماه شعبان بتاريخ پنجم روز دوشنبه سنه ١٢ هجري

